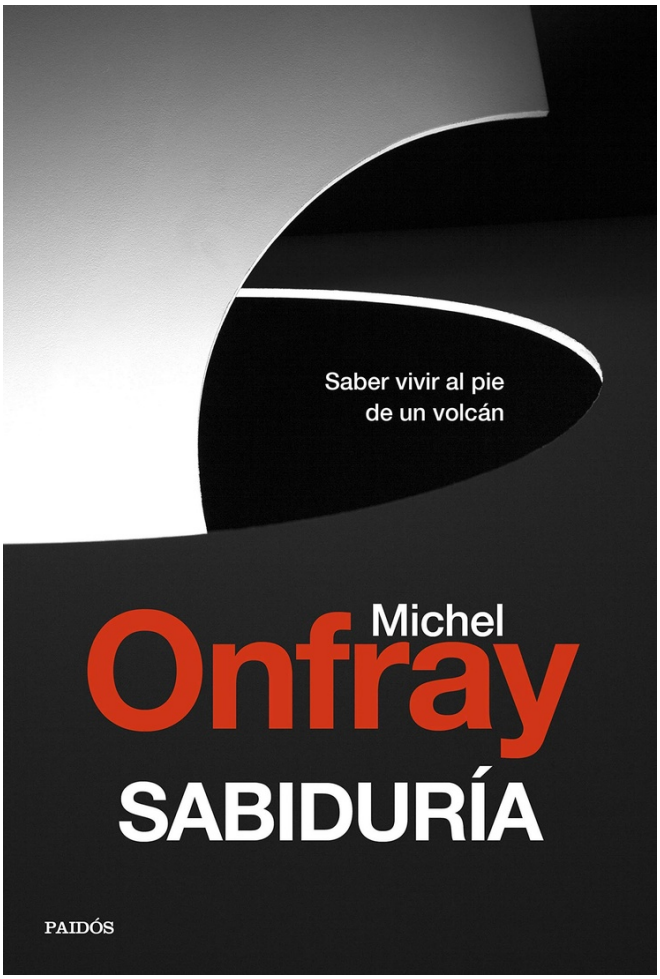
Saber vivir al pie
de un volcán

Michel
Onfray

SABIDURÍA

PAIDÓS


Saber vivir al pie
de un volcán
Michel
Onfray
SABIDURÍA
PAIDÓS

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
En el primer volumen...
Dedicatoria
Ser el dios de Plinio el Viejo
Primera parte. El sí mismo. Una ética de la dignidad
1. Pensar
2. Existir
Intermedio 1. Panecio inventa el hombre romano
3. Sufrir
4. Envejecer
Intermedio 2. La lengua perforada de Cicerón
5. Suicidarse
6. Morir
Intermedio 3. El poema cínico de Lucrecio
Segunda parte. Los otros. Una moral de la humanidad
1. Engendrar
Engendrar
2. Hablar
Intermedio 4. La doble vida de Séneca
3. Amar
4. Amar

Intermedio 5. La santidad pagana de Plutarco
5. Vengar
6. Consolar
Intermedio 6. La pierna de Epicteto el cojo
Tercera parte. El mundo. Una ecosofía de las cosas
1. Poseer
2. Actuar
Intermedio 7. La dulzura cínica de Luciano
3. Reflexionar
4. Creer
Intermedio 8. La púrpura en la toga de Marco Aurelio
5. Contemplar
6. Reír
Intermedio 9. Celso, el último pagano
Conclusión. El gladio de Amazonia
Apéndice. Del buen uso de la Antigüedad
Bibliografía
Notas
Créditos

Gracias por adquirir este eBook

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Explora **Descubre** **Comparte**

Sinopsis

¿Cómo comportarse en una civilización que amenaza con el colapso? Leyendo a los romanos cuya filosofía se basa en ejemplos a seguir y no en teorías confusas.

Este libro responde a preguntas muy concretas: ¿cómo utilizar el tiempo? ¿Cómo ser firme en el dolor? ¿Es posible envejecer bien? ¿Cómo domesticar la muerte? ¿Deberíamos tener hijos? ¿Qué significa cumplir mi palabra? ¿Qué significa amar con amor o amistad? ¿Podemos poseer sin ser poseídos? ¿Deberíamos preocuparnos por la política? ¿Qué nos enseña la naturaleza? ¿Cómo se ve una moralidad del honor?

Para Michel Onfray la sabiduría es volver nuestra mirada a la Antigua Roma, como si estuviéramos viendo una película, y asistir a la muerte de Plinio el Viejo y a las luchas de gladiadores, ser testigos de suicidios grandiosos y banquetes de filósofos ridículos, de amistades sublimes y asesinatos que cambian el rumbo. Vivir la historia y acompañar a Séneca y Cicerón, Epicteto y Marco Aurelio.

Mientras se espera la catástrofe, siempre se puede vivir como un romano: es decir, erguido y recto.

SABIDURÍA

Saber vivir al pie de un volcán

Michel Onfray

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

En el primer volumen de esta *Breve enciclopedia del mundo* anuncié una trilogía: una filosofía de la naturaleza con *Cosmos*, una filosofía de la historia con *Decadencia* y una filosofía práctica con *Sabiduría*.

Una vez realizada la trilogía, me veo en la obligación de añadir a esta brevedad irónica por preterición una brevedad más larga, sin anticipar de todos modos el número de volúmenes definitivos.

Por ahora, se añaden tres nuevas obras: una filosofía de la naturaleza humana con *Ánima*, una filosofía del arte con *Estética* y una filosofía del poshumano con *Nihilismo*.

Para Augustin Cibois

Vale más estar en la periferia de lo que se eleva que en el centro de lo que se derrumba.

NIETZSCHE

Ser el dios de Plinio el Viejo
¿Qué es vivir al pie de un volcán?

A la sombra del Vesubio, a finales del año 79 d. C., los campesinos romanos cultivan los campos con animales indolentes, vendimian la uva para producir un vino que sabe a piedra de lava, se les oye reír y hablar en el aire perfumado del otoño, avanzan al ritmo del cosmos, son virgilianos sin haber leído jamás a Virgilio.

En las casitas, igual que en las villas lujosas que dan al mar, se come un pan cocido en el horno alimentado con sarmientos, se degustan las sardinas pescadas en el Mediterráneo y aliñadas con el aceite de olivos conocidos.

No lejos de allí, en la villa de Pisón, el suegro de Julio César, en el siglo anterior se hablaba de filosofía y se leía *El nacimiento de las cosas.* [1]

En Pompeya hay sacerdotes perfumados con incienso y prostitutas que arrastran tras de sí aromas de jacinto, patricios vestidos de lino y plebeyos con músculos de bronce, actores que ignoran la diferencia entre el escenario y la calle, y esclavos que les leen los grandes autores a sus ricos propietarios, comerciantes astutos y matronas que van preparando mentalmente sus platos mientras hacen la compra, gladiadores musculosos untados con aceite y artistas que pintan escenas campestres en las casas de sus clientes, niños que juegan en el foro y extranjeros precedidos por sus perfumes orientales, maestros de escuela aplicados y alumnos distraídos, o a la inversa, amantes que se quieren de verdad y machos en celo que compran los servicios de mujeres venales; hay perros atados con correa que no paran de dar vueltas alrededor de la caseta y panaderos que perfuman el

barrio con el olor de sus panes, albañiles que levantan las paredes de las casas cada vez más numerosas de la ciudad y tejedores que ponen la púrpura a macerar para obtener el preciado tinte, escultores que inmortalizan en mármol las figuras de los notables del momento y enterradores que preparan para el gran viaje tanto a cónsules como a comerciantes de lámparas de aceite por fin iguales; pescaderos que hacen el *garum*, que es la salsa más corriente, poniendo al sol las entrañas saladas de los peces para que se pudran e hilanderas pensativas mientras prestan oído al ruido de los husos; talladores de piedra que reparan el anfiteatro y fabricantes de ánforas de formas oblongas, artesanos que trabajan la arcilla para hacer tejas o ladrillos y armadores que piensan en sus beneficios, banqueros que prestan a los que ya tienen y herreros que conducen el fuego adonde quieren, cirujanos que abren ojos para operar la catarata y arquitectos que dibujan los templos de los dioses, joyeros que hilan el oro como si de seda se tratase y vendedores ambulantes de cerámicas multicolores, médicos que catan la orina de los pacientes y mercaderes con sandalias de cuero que despiden un fuerte olor; bataneros que pisotean telas rojas y amarillas, azules y verdes impregnadas de una orina calentada por el sol que cae a plomo; muleros que huelen a burra y palanquines semejantes a Hércules; criadores de gallos de pelea ávidos de ganancias y taberneros servidores de vino; agentes inmobiliarios haciendo negocios en los baños calientes de las termas y tocadores de tibia, un oboe doble.

Y luego está también el vuelo en zigzag de las mariposas despreocupadas y el bajo continuo de las abejas zumbadoras, los pájaros que pían en los arbustos y los pavos reales que despliegan lentamente sus ocelos a luz de la Campania, el ruido del agua derramándose en las fuentes, el roce de los pelos del pincel del pintor que despliega una guirnalda de flores y el perfume de la arena en la palestra. Los ruidos, los sonidos, los perfumes, los colores, las vibraciones de la vida.

Desde los oscos, los griegos, los etruscos y los samnitas, es decir, desde hace mil años, los hombres viven así al pie del volcán, sabiendo sin embargo que la muerte puede llevárselos cuando quiera. El fuego nunca duerme del todo.

En sus *Cuestiones naturales*, Séneca cuenta en efecto que un terremoto causó graves destrozos diecisiete años antes, el 5 de febrero del 62: «Una parte de la ciudad de Herculano se ha derrumbado, y lo que ha quedado en pie inspira temores». Y añade: «Se han derrumbado villas; otras, aquí y allá, han sentido la sacudida, pero no se han visto afectadas. A estos daños se añaden otros efectos: un rebaño de seiscientas ovejas ha muerto; unas estatuas se han partido por la mitad; algunas gentes se han trastocado y van errando como locas» (VI). Estrabón, Vitruvio, Diodoro de Sicilia lo han escrito: en este lugar, los hombres viven amenazados por un fuego que puede destruirlo todo de repente. Y sin embargo allí están.

Suetonio cuenta en su *Vida de los doce Césares* que también en el 64 hubo un terremoto en la región de Nápoles. El teatro donde Nerón estaba actuando sufrió una fuerte sacudida; impertérrito, el emperador que se creía artista no manifestó ninguna emoción y siguió cantando como si nada (*Vida de Nerón*, XX, 3). Tácito da más detalles en sus *Anales*: en realidad, Nerón estaba harto de actuar en salas privadas excesivamente pequeñas; para evitar cantar en Roma y que lo silbaran, «eligió Nápoles porque era una ciudad griega» (XV, XXXIII, 2) y, por consiguiente, más amena en lo cultural. El teatro está lleno. Nerón actúa. La tierra tiembla. Él no quiere enterarse. Continúa. El espectáculo llega hasta el final. El público sale. Y entonces el teatro se derrumba por completo... Megalómano, Nerón vio en ello un buen presagio, y, en agradecimiento a los dioses, ¡compuso nuevos cantos!

Conocemos con detalle la famosa erupción gracias a las dos cartas que Plinio el Joven le escribió a Tácito acerca de la muerte de su tío y padre adoptivo Plinio el Viejo. Unos días antes de la erupción del año 79 que se tragó Pompeya, Herculano, Oplontis y Estabia y causó al menos veinte mil muertos, cuando las fuentes dejaron de manar y los pozos se secaron. Unos temblores ligeros sacudieron la región en torno al Vesubio; luego se hicieron más fuertes. Los habitantes estaban celebrando al dios romano del fuego, Vulcano, durante las Vulcanalia y el vino corrió a raudales durante una semana.

Plinio el Viejo es un hombre cabal que tanto sabe manejar la espada en un campo de batalla como escribir un tratado sobre el lanzamiento de la jabalina a caballo; que es capaz de escribir la monumental enciclopedia de su *Historia natural* y de conducir la guerra en Germania, en Armenia, en Judea, y luego convertirse en historiador y escribir una historia de las guerras de Germania en veinte libros; que sabe brillar en el arte militar, en la escritura, la historia y el naturalismo, además de manifestar un humanismo incomparable. Luego veremos por qué y cómo. Es un hombre que fue procurador en varias provincias, entre ellas tal vez Bélgica, prefecto de una legión, posiblemente en Egipto, cercano al emperador Vespasiano, comandante de la flota de Miseno; conoce suficientemente la naturaleza para escribir sobre las plantas y los animales, las piedras y las flores, la agricultura y la viticultura, los árboles frutales y las viñas, los pájaros y los insectos, las plantas medicinales y la geografía, los fenómenos celestes y la arquitectura, los vegetales y los monumentos de Roma, así como otros muchos temas, lo cual hace de él una especie de Aristóteles romano en el terreno enciclopédico.

También sabe ser filósofo cuando reflexiona sobre lo que describe. En su *Historia natural* hallamos reflexiones como esta: ¿tienen las palabras una virtud medicinal? ¿Es el mundo finito y único? ¿Cuál es la verdadera sabiduría? ¿Cómo se puede definir la felicidad suprema? ¿A qué se debe

llamar Dios? ¿Cómo son los comienzos de la pintura? ¿A cuándo se remonta la pasión por el mármol en los espacios lujosos? Y otras cuestiones más sorprendentes: ¿quién ha regalado más leones a Roma? ¿Cuándo aparecieron los primeros barberos? ¿De cuándo son los primeros relojes? ¿Quién fue el primer romano que enganchó a unos leones? ¿Cómo lo hacen las yeguas que se reproducen por el viento? ¿Quién inventó los parques de fieras, los zoológicos? ¿Qué peces tienen voz? ¿Y *quid* del gallo que habla? ¿Las ostras oyen? Pero ¿acaso no son las preguntas la base de toda labor filosófica?

Naturalmente, Plinio también escribió sobre los volcanes. ¿Hay algún tema sobre el que no haya escrito? Leyéndolo se comprende que es un pensador al que en términos contemporáneos calificaríamos de empírico y positivista, racionalista y materialista. Prescinde de los dioses, admite la existencia de un Dios, ¡pero considera que no se preocupa del mundo y que es pura razón! El volcán es para él un prodigio de las montañas, un fuego infinito y repetido, una incandescencia incluso bajo la nieve y el hielo, un brasero al que no agotan sus consumaciones y sus coladas, una combustión de las tierras. Sabe que los hay en todas partes. El Etna, claro está. Pero también en Licia, donde las piedras, la arena y las aguas arden en los corredores que uno puede trazar con un bastón; en los confines de Persia, donde el fuego sale de chimeneas perpetuas; en Bactriana, en Media, en Sitacene; en Babilonia, donde es un estanque en llamas; en Etiopía, donde los campos se inflaman de noche y forman como estrellas; en Grecia, donde cerca de un manantial helado arde un cráter que no quema el follaje de un bosque cercano y del cual sale un betún que se mezcla con el agua de una fuente; no lejos de Sicilia, en las islas Eólicas, existe uno que se ha consumido sin parar; en Etiopía, donde un volcán esparce coladas de lava. Plinio el Viejo lo ha leído todo sobre el tema; conoce toda la literatura que trata de él.

Plinio el Viejo es lo que hoy podríamos denominar un hombre total, lo cual en su época equivaldría a esta otra forma de decirlo: era un romano. No tanto por lo que dijo, lo que escribió o lo que pensó, sino porque puso en práctica lo que pensaba y hasta pagó con la muerte esta voluntad de congruencia.

En efecto, es un hombre total, completo, *romano*, que unas pocas páginas después del comienzo de su *Historia natural* escribe: «Para un mortal, Dios significa ayudar a un mortal y este es el camino hacia la gloria eterna. Por él han transitado los romanos más eminentes. [...] De ahí viene la antiquísima costumbre de honrar a los que han realizado un servicio a la comunidad para situarlos entre las divinidades» (II, V, 18-19); este es el personaje cuyo nombre quedará unido a un acto propiamente divino, si aceptamos —y yo la acepto— su definición de Dios.

Dando veracidad a una fecha que figura en el manuscrito de una carta de Plinio el Joven a Tácito, se ha dicho durante mucho tiempo que la erupción del Vesubio empezó el 24 de agosto del 79 y duró hasta el día siguiente. Posteriormente, durante las excavaciones arqueológicas, se descubrió que unos muertos petrificados por la ceniza llevaban ropas de invierno y no las que se esperaba descubrir en unas personas muertas los últimos días de agosto. Las excavaciones también mostraron que la fruta, las olivas y las verduras encontradas no correspondían al verano, sino que eran típicas del mes de octubre. En las tiendas se vendían secos o en conserva los frutos frescos del mes de agosto. Las tinajas en las que fermentaba el vino estaban selladas, como suele hacerse al final del año. Por último, una de las monedas halladas en el bolsillo del vestido de una mujer contradice la fecha que se lee en un manuscrito de Plinio el Joven; pero sabemos que los textos antiguos que han llegado hasta nosotros han sido escritos, copiados y por lo tanto reescritos, lo cual hace que pueda tratarse de un error del copista, pues

la arqueología siempre es más veraz que un solo testimonio textual, sobre todo cuando hay una serie de informaciones concordantes.

Estamos, pues, en la mañana del 24 de octubre del 79. Empieza la erupción. Hacia la una de la tarde, la madre de Plinio el Joven ve desde su jardín, a unos treinta kilómetros de Pompeya, una nube que presenta una forma inhabitual, la forma de un pino piñonero con la copa aplastada y alargada: es la inmensa humareda que sale del Vesubio y trepa hacia el cielo. La mezcla de tierra y cenizas de la que está compuesta hace que sea en parte de un blanco luminoso, deslumbrante, y en parte de un gris sucio.

Plinio el Viejo, que está al mando de la flota romana, también se halla en Miseno con su mujer y su hijo. Ha tomado el sol y luego un baño de agua fría, ha comido frugalmente y, en ese momento, trabaja tumbado en la cama. Le dicen lo que ocurre; manda que le traigan los zapatos, se los pone, sale de la habitación y sube a un altozano para ver de qué se trata.

Leamos la carta de Plinio el Joven a Tácito: «Para un sabio como mi tío, el fenómeno era tan interesante que quiso observarlo desde más cerca. Mandó preparar una embarcación ligera y me propuso acompañarlo; pero yo le respondí que prefería quedarme a trabajar; además, era él quien me había encargado un trabajo sobre Tito Livio» (*Cartas*, VI, 16). Plinio el Viejo recibe una nota de una mujer a la que conoce, Rectina, pidiéndole ayuda: su casa está rodeada por el fuego y solo puede escapar por mar. Necesita un barco. Como él es aquí el comandante de la marina romana, ordena que se hagan a la mar unos navíos de guerra rápidos y manejables para ir a salvar a la población. «Corre hacia el lugar de donde los otros huyen, va derecho al peligro, mantiene el rumbo en esa dirección y, lejos de ceder al miedo, dicta y anota él mismo la evolución de los diversos aspectos de la catástrofe a medida que los va observando.» En esta frase vemos como en Plinio el Viejo conviven el hombre que responde a la llamada de socorro, el militar que toma el mando para salvar a la población, el científico que no pierde ocasión de aumentar sus conocimientos mediante

una perspectiva experimental y el filósofo que vive su pensamiento y piensa su vida. Cuatro estratos de grandeza en un mismo ser: un hombre, un soldado, un naturalista y un sabio.

Mientras tanto, Plinio el Joven se ha quedado con su madre, se ha bañado, ha cenado, ha notado los numerosos temblores de tierra y no logra conciliar el sueño. Intentando recuperar la calma y la serenidad deseadas, lee a Tito Livio y toma notas. Tiene diecisiete años.

A medida que el barco se acerca al volcán, la ceniza que cae se va haciendo cada vez más espesa y más caliente; Plinio se aproxima a la lava y a las piedras quemadas. «El mar se retiró de pronto —escribe su sobrino—; los desprendimientos impedían alcanzar la costa.» El piloto de la nave aconseja al Viejo dar media vuelta. Este le contesta: «La fortuna sonríe a los audaces». El barco continúa su ruta. Al cruzar la bahía, Plinio, como es natural, ve acercarse el peligro. Llega a casa de su amigo llevado por un viento favorable, un viento que en sentido inverso era por lo tanto desfavorable para Pomponiano, que no pudo huir. Su amigo está nervioso, inquieto, asustado; Plinio, sabiamente, lo calma, lo abraza y lo tranquiliza. Para infundir confianza, incluso pide que le preparen un baño. Heroico sin florituras ni alharacas, Plinio el Viejo se baña con tranquilidad y luego «se sienta a la mesa y cena muy alegre o —como escribe su sobrino— simulando estarlo, lo cual requiere el mismo valor». ¡No es seguro que a Plinio se le diera bien simular! Los romanos sabían morir.

La carta a Tácito nos dice que, mientras tanto, el volcán ruge cada vez más fuerte: «Unas llamas inmensas salían del Vesubio, unos haces de fuego iluminaban el cielo, que brillaba con mayor resplandor porque había ya caído la noche. Para calmar los temores, mi tío —escribe Plinio el Joven— decía que la gente había dejado el fuego encendido al salir de casa y que lo que ardía eran las casas vacías. Entonces se acostó y durmió como un tronco; los que estaban delante de la puerta lo oían respirar ruidosamente». El sueño del justo.

Mientras el sabio duerme y ronca, el patio de la casa se llena de cenizas incandescentes, las piedras rojizas caen sobre la gruesa alfombra de polvo volcánico. Por la mañana lo despierta la gente de la casa, que no ha dormido. Hay que irse. Un temblor de tierra acompaña a la erupción volcánica: las casas se mueven, se balancean, van y vienen como si estuvieran sobre el suelo y unos gigantes las sacudieran. Una lluvia de piedras porosas y calientes cae sobre la ciudad. Todos se sujetan un cojín a la cabeza, atado con cintas, para evitar que los proyectiles incendiarios caigan sobre ellos y les partan y quemen el cráneo; hasta Plinio el Viejo lo hace.

Ha amanecido una segunda jornada apocalíptica, pero es tanto el polvo del volcán que sigue siendo de noche. La gente lleva antorchas para tratar de ver algo. Mientras tanto, Plinio el Joven ha huido con su madre y forma parte de un largo cortejo de personas alucinadas. Describe lo que ve en otra carta a Tácito: «Los vehículos que habíamos ordenado que nos precedieran, a pesar de estar en un campo llanísimo, tomaban diversas direcciones y no era posible mantenerlos quietos. Además, veíamos que el mar se recogía sobre sí mismo, como si temiese los temblores de la tierra. La playa se había ensanchado y muchos animales habían quedado varados en la arena. Por otro lado, una horrible nube negra, rasgada por torcidas y vibrantes sacudidas de fuego, se abría en largas grietas de fuego que semejaban relámpagos, pero eran mucho más grandes» (VI, 20). De repente caen las cenizas y se hace de noche en pleno día. Lo que se veía entonces, la isla de Capri y el cabo Miseno, desaparece en la oscuridad más profunda. Una nube densa de cenizas avanza a ras de suelo; llega hasta Plinio el Joven y su madre, que se reprocha su lentitud, pues pone en peligro la vida del hijo. El joven toma a su madre de la mano y la arrastra corriendo para huir de la muerte, que les persigue en forma de nube abrasadora. En medio de la oscuridad, las mujeres chillan, los niños lloran, los hombres gritan. Cada uno busca a un pariente, a un amigo, a un conocido y vocifera su nombre.

«Unos lamentaban su desgracia, otros la de sus parientes», escribe Plinio (ibíd.); una vieja división del mundo que separa la humanidad en dos: los que siempre piensan únicamente en sí mismos y los que siempre piensan en los demás. En este caos, «había quienes por miedo a la muerte la invocaban. Muchos elevaban las manos hacia los dioses, y otros se habían convencido de que los dioses no existen: creían que era la última noche del mundo y que sería eterna. No faltaban los que con terror falso o fingido exageraban los peligros reales. Algunos anunciaban con falsedad que se había desmoronado e incendiado el Miseno» (ibíd.). Plinio el Joven no se queja, no recrimina, no manifiesta ninguna debilidad: «Me podría envanecer de no haberme lamentado y no haber proferido ningún grito fuerte en medio de tantos peligros, pero me consolaba, en mi mortalidad, la idea de que todos y todo acababa conmigo» (ibíd.). El alma humana, por desgracia, tiende a pensar que lo peor es menos malo cuando también aflige a los demás.

Este segundo día, Plinio el Viejo quiere ir a la playa para ver si puede abandonar la ciudad por mar. Las aguas están embravecidas, hay unas olas enormes. Extienden una sábana en el suelo y él se acuesta; luego pide agua fresca; Plinio está gordo, resopla y respira con dificultad; bebe, después parece dormirse. Las llamas avanzan; el olor a azufre asfixia a todo el mundo. Plinio se despierta y quiere incorporarse; se apoya en dos esclavos; se desploma. Muerto. Al día siguiente encontraron el cuerpo. Parecía dormido.

Para Plinio el Joven y su madre, la catástrofe del Vesubio no fue fatal. La oscuridad acabó disipándose; poco a poco volvió la luz; se derramó como después de un apocalipsis sobre un paisaje que parecía cubierto de nieve; la claridad diurna tenía el resplandor del cielo en un día de eclipse; la tierra siguió temblando unos días más. Alrededor de la madre y el hijo vagaban algunas personas que se habían vuelto locas. Plinio el Joven escribió estas páginas, que fueron la tumba romana de Plinio el Viejo. Moriría treinta y

cuatro años más tarde, después de haber sido senador, cónsul sufecto, gobernador imperial y abogado famoso.

¿Qué hay que retener de esta historia? Plinio el Viejo, que sabía algo de filosofía y en especial del estoicismo, encarna en su sencillísima vida cotidiana lo que significa llevar una vida filosófica. Cuando se produce una catástrofe —la erupción del Vesubio no es sino una alegoría, como todo el mundo habrá comprendido—, hay tres maneras de comportarse.

La primera es la de las gentes que huyen, chillan, gritan, se lamentan, se mesan los cabellos, quieren morir por miedo a la muerte pero no mueren por su insensato amor a la vida; todo lo reducen a su propia persona, y el duelo por los demás les dura tan poco que están dispuestos a pasar sobre el cadáver de los ancianos y los enfermos, de los niños y las mujeres, para salvar una vida que de todas formas está perdida y ya no vale gran cosa: la historia está escrita, no hay más que vivirla; el fuego del Vesubio tendrá lugar, tiene lugar. Es la lógica de la bestia acorralada que salta a la yugular de su semejante creyendo que así escapará a su destino, cuando lo único que hace es cumplirlo; también es la del insecto, el escarabajo pelotero, el ciervo volante.

La segunda es la de Plinio el Joven, que durante la catástrofe intenta leer a Tito Livio pero no lo consigue. Quisiera ser filósofo pero no está a la altura. Por otra parte, ¿cómo reprochárselo? Tiene diecisiete años; es la edad mágica en la que se decide lo que permitirá llevar o no una vida distinta a la de la chinche o la cucaracha. Ante el peligro de las cenizas que amenazan con quemarlo todo y avanzan hacia él, Plinio el Joven aguanta, se detiene, se sienta; espera la muerte y se consuela pensando que aquello es un poco más soportable porque todos los demás están como él envueltos en el fuego. Recordamos los versos terribles y famosos de Lucrecio que abren *El nacimiento de las cosas*: «Es dulce, cuando sobre el vasto mar los

vientos revuelven las olas, contemplar desde tierra el penoso trabajo de otro; no porque ver a alguien sufrir nos dé placer y contento, sino porque es dulce considerar de qué males tú mismo escapas» (II, 1-4). [2] Es la lógica de la lapa agarrada a la piedra, esperando que ninguna ola venga a arrastrarla. Es una vida sin grandeza, por lo tanto una vida pequeña, una vida insignificante. Mas no por eso es condenable; nadie está obligado a ser un héroe, ni siquiera a intentarlo. No haber contribuido a la miseria del mundo ya es mérito suficiente.

La tercera es, evidentemente, la de Plinio el Viejo. Guerrero y filósofo, marino y naturalista, escritor y hombre de acción, se enfrenta a la catástrofe y quiere verla de cerca, como una fiera peligrosa a la que se acerca porque el animal tiene algo que enseñarle, pues comprender el mundo es vivir realmente la vida. Ya sea un volcán o una civilización que se derrumba, la muda de una oruga o el paso de un bólido en el firmamento estrellado, el mundo siempre ofrece alguna enseñanza. Aumentar los conocimientos es un deber.

Pero cuando deben ponerse en una balanza la contemplación y el saber, por un lado, y una buena acción, por el otro, es la buena acción la que pesa más: él quería ver el volcán de cerca para estudiar su erupción de una forma distinta a la de los libros, que conocía bien; pero el peligro al que estaban expuestos sus amigos le hizo poner el saber en un segundo plano. La amistad es más importante.

Hay que consolar al amigo, reconfortarlo, apaciguar su alma, darle la paz y la serenidad necesarias en un momento así. El ejemplo de un comportamiento sereno aporta sosiego. Si hay miedo, el amigo debe asumirlo y descargar de ese peso a quien nos honra con su afecto. Amar al amigo es un deber.

El amigo es el elegido, qué duda cabe; pero Plinio el Viejo sabe, como comandante romano que es, que no puede sacrificar el amigo a sus semejantes; por tanto, moviliza la flota, se hace a la mar y navega hacia el

fuego para rescatar a sus compatriotas amenazados por el volcán. Ayudar al prójimo es un deber.

Si el mundo ha de desaparecer, que uno mismo no desaparezca antes de hora, lo cual sería dar la razón al mundo y quitársela a uno mismo. Plinio el Viejo da el ejemplo: bajo la lluvia de cenizas y fuego que lo ha de matar, toma un baño, cena, manifiesta alegría, se muestra amable, duerme, incluso ronca ruidosamente. Preocuparse de sí mismo es un deber.

Cuando llega la hora de morir, no convoca a familiares, amigos y criados. Su sobrino describe la escena, es un antídoto de la muerte cristiana perfumada con las flores del mal: han extendido una sábana en el suelo, él pide un vaso de agua, se acuesta y muere. Saber morir es un deber; es incluso la forma suprema de la buena vida.

Recordemos esta frase magnífica, ya citada, de Plinio el Viejo: «Para un mortal, Dios significa ayudar a un mortal y este es el camino hacia la gloria eterna. Por él han transitado los romanos más eminentes» (*Historia natural*, II, V, 18-19). Este es el único dios posible, el único concebible para un ateo en un mundo abandonado por el dios de los demás. No aumentar la miseria del mundo, acrecentar nuestros conocimientos, amar al amigo, ayudar al prójimo, preocuparse de uno mismo, saber morir porque es saber vivir: he aquí la forma de esperar sabiamente que el volcán nos cubra de cenizas.

Primera parte

El sí mismo

Una ética de la dignidad

1

Pensar

El maestro de retórica de Quintiliano

¿Qué es convertirse en discípulo?

Estamos en el siglo II de nuestra era. El muchacho tiene dieciocho años. Es de sangre noble. Recibe una educación esmerada con los maestros más famosos. Frecuenta la corte. Se llama Marcus Annius Verus. Leamos una de sus cartas:

> Cuando mi padre regresó de las viñas a casa, yo, siguiendo mi costumbre, monté a caballo, me puse en marcha y avancé un poco. Y hete aquí que, en medio del camino, había muchas ovejas apiñadas, como suele ocurrir en lugares muy reducidos, con cuatro perros y dos pastores, nada más. Entonces, uno de los pastores, dirigiéndose al otro, al ver llegar a aquellos hombres a caballo, dijo: «Cuidado con esos jinetes, porque suelen hacer las peores rapiñas». En cuanto oigo eso, espoleo mi caballo y arremeto contra el rebaño. Las ovejas, asustadas, se dispersan; corren cada cual por su lado, balando y huyendo en desbandada. El pastor me lanza su cayado y este va a dar contra el jinete que me sigue. Los dos huimos. De esta forma, el que temía perder una oveja perdió su cayado. ¿Crees que es una historia inventada? No, lo que te cuento es un hecho real (II, 16).

A primera vista, este joven parece un hijo de buena familia que, seguro de su impunidad, maltrata a la gente humilde para divertirse, cosa que es propia de su edad.

El joven que esto escribe es Marco Aurelio, dirigiéndose a uno de sus preceptores, Frontón. El joven césar sale a cazar jabalíes, monta a caballo

durante horas. Cuando tenía algunos años menos se dedicaba a ese extraño juego que consiste en dar a las codornices golpecitos en la cabeza.

En la *Historia Augusta*, leemos lo siguiente sobre Marco Aurelio:

> Le gustaba el pugilato, la lucha, la carrera y cazar pájaros; era muy hábil en la pelota y en la caza. Pero la afición a la filosofía lo apartó de todas estas diversiones y le dio mucha gravedad, aunque sin hacerle perder el placer del trato con los amigos e incluso con personas a las que no conocía tanto. Era sobrio sin ostentación, bueno sin debilidad y grave sin caer en la tristeza (IV).

Marco Aurelio conoció a Diogneto, un filósofo estoico que provocó un cambio en su vida: el joven quedó transformado y su vida tomó otro rumbo. En sus *Pensamientos para mí mismo*, el emperador-filósofo rinde homenaje a este filósofo en los siguientes términos:

> De Diogneto he aprendido a evitar las futilidades; a no creer en las palabras de charlatanes y hechiceros que pretenden alejar a los demonios con sus conjuros y con otras cosas del mismo jaez; a no excitarme con el juego de las codornices y con otras bagatelas; a soportar las opiniones de los demás cuando son sinceras; a familiarizarme con la filosofía teniendo por maestros primero a Baquino [un filósofo platónico] y luego a Tandasio y a Marciano [otros dos filósofos desconocidos]; a escribir diálogos desde muy niño; a acostumbrarme al camastro cubierto de piel y, en fin, a las prácticas y disciplinas propias de un verdadero filósofo griego (I, 6).

La historia de la filosofía está llena de ese tipo de encuentros a los que, a falta de una denominación mejor, se suele calificar de *conversión*, término que el cristianismo ha marcado definitivamente con su sello. En ellos confluyen un joven que no sabe nada y un hombre hecho y derecho que sabe más. En Grecia, esta es una relación pederástica, y sabemos que Sócrates fue un adepto carnal de tales relaciones, hasta el punto de que ha dado lugar a la palabra *socratiser*, la cual muestra cómo el pensamiento de las Ideas puras se desviaba entre los antiguos griegos para pasar por el cuerpo de los efebos.

Entre los romanos no hay nada de eso, al menos oficialmente y desde luego no en el terreno de la filosofía. La relación entre un maestro y su discípulo supone una iniciación meramente intelectual y afectiva a través de la cual el ignorante accede a los medios para dejar de serlo.

Roma adora las palabras y se las toma en serio. Por eso no frivoliza con los filósofos. Sería un error creer que no aprecia la filosofía, pues lo que desprecia en algunos de sus practicantes es su delirio verbal, el carácter inhabitable de sus castillos conceptuales en el aire.

Galeno, por ejemplo, que fue el médico de varios emperadores, afirma en *Sobre el pronóstico* (I, 15) que los romanos consideran la filosofía griega igual de útil que el arte de hacer agujeros en los granos de trigo. Se reafirma en ello cuando escribe que, en la casa de un romano adinerado, la presencia de un filósofo es simplemente signo de su estatus. A él no se le pedirán tratados de filosofía; solo se le requerirá que eche una ojeada a la perrita de la señora, que está enferma y a punto de parir. Con el mismo espíritu, Varrón escribe en sus monumentales *Sátiras menipeas*: «No hay una sola divagación de enfermo que no encontremos en boca de algún filósofo» (122). Son malos tiempos para los filósofos.

En su *Historia natural* (XIII, XXVII), Plinio el Viejo cuenta que, cuando estaba arando sus tierras en la colina del Janículo, un hombre descubrió el ataúd de Numa, rey de Roma, y que dentro había unos libros en forma de rollos de papiro que se habían conservado gracias a la cera y a la madera de tuya. Entre esos tesoros había unos escritos pitagóricos, que fueron quemados por orden del pretor. Porque no se quería que las divagaciones filosóficas de Pitágoras sobre la metensomatosis y la metempsicosis pudiesen llegar a contaminar una ciudad que solo creía en la religión civil y cívica.

Justamente porque el verbo era algo muy apreciado por los romanos, Calígula solía dar unas fiestas siniestras durante las cuales organizaba, como en aquella de Lyon, «un concurso de elocuencia griega y latina, en el que, según cuentan, los vencidos tuvieron que ofrecer recompensas a los vencedores y componer además alabanzas en su honor. También dicen que los candidatos menos exitosos recibían la orden de borrar sus escritos

usando una esponja o su propia lengua, a menos que prefiriesen unos palmetazos o una zambullida en el río más cercano» (Suetonio, *Vida de Calígula*, XX). Calígula insultó al consulado, al Senado y a muchos senadores, profirió injurias contra las leyes, el derecho, la moral, la ciudad, el poder de los padres; se acostaba con sus hermanas, mandaba ejecutar a los próceres del Estado por mero capricho, nombraba cónsul a su caballo, le hacía beber piedras preciosas diluidas en vinagre, un día mató al sacrificador del toro en vez de al animal, etc. Si humilla el arte retórico es porque sabe que en el Imperio romano es algo muy apreciado: permite formar al hombre romano, que es un ser de conocimiento y de cultura, de verbo y de decoro.

En el siglo I de nuestra era, el famoso rétor Quintiliano, que también fue un prestigioso profesor de elocuencia y un abogado estrella, llevó a lo más alto ese arte retórico, que en Grecia no era más que un artificio para formar sofistas, es decir, gente para la cual el fondo tenía poca importancia y que solo valoraba la forma, porque les permitía seducir al auditorio para obtener una ventaja contante y sonante.

El profesor de retórica que enseña en Roma considera que «la filosofía se ha convertido en algo al alcance de cualquiera. Ningún hombre, por perverso que sea, deja de discurrir sobre la moral», escribe en la introducción a *Sobre la formación del orador*, que se ha traducido durante mucho tiempo por *Instituciones oratorias*. Los filósofos se apoderaron del arte de la retórica para defender ideas falsas. Hay que devolver a la retórica su verdadero poder y su función primitiva, que consiste en construir bien el pensamiento. Es el discurso de un método.

¿Cuál es el ideal de Quintiliano? «Que el orador pueda ser llamado verdaderamente sabio. Lo cual no solo significa que sea irreprochable en sus costumbres, cosa que contrariamente a lo que muchos dicen no me

parece suficiente, sino que además ha de ser experto en todas las ciencias y en todos los géneros de elocuencia. Semejante ideal jamás podrá hacerse realidad. Pero ¿debemos por ello dejar de aspirar a la perfección? ¿No es a lo que aspiraban la mayoría de los antiguos que, aun reconociendo que todavía no se había encontrado un verdadero sabio, nos dejaron unos preceptos sobre la sabiduría? No, la elocuencia perfecta no es una quimera; es algo muy real y nada impide al espíritu humano alcanzarla. Y si no se consigue, aquellos que con empeño aspiren a alcanzar la cumbre llegarán mucho más alto que los que, descorazonados de antemano por su propia impotencia, se detengan en los primeros pasos» (ibíd.). Quintiliano se propone explicar qué es el arte de la retórica, no sin antes haber afirmado que el arte no basta y que se necesita el talento de quien lo practica.

Sobre la formación del orador es un manual de educación del niño desde que nace, pues Quintiliano empieza su tratado con una serie de consideraciones sobre la elección de las nodrizas y de los preceptores. Es decir que, según él, el pensar se prepara desde muy pronto con un dispositivo banal, pero sobre el que hay que insistir en nuestra época y que implica a un adulto que sabe y a un niño que no sabe. En otras palabras: a un maestro y a un discípulo.

El rétor afirma que no se puede pensar sin aprender a pensar y que no se aprende fuera de una relación que implica a un instructor —en el sentido etimológico, el que instruye— y a un educando, es decir, a un ser al que se educa. Se trata, pues, de crear a un ser al que se educa. Quintiliano explica cómo ha de ser la relación entre instructor y educando. El maestro, en primer lugar, debe ser una persona irreprochable. No se dice claramente, pero no debe haber entre él y su alumno nada de lo que une al *erastés* con el *erómenos*, es decir, al adulto con el niño, implicados en Grecia en una relación sexual —digámoslo claramente— de pederastia.

El maestro es moralmente irreprochable. La relación con sus discípulos es la de un padre. Debe carecer de vicios y no tolerar ninguno; debe ser

amable, pero no débil, pues la excesiva amabilidad produciría desprecio, y la debilidad, odio; manifestará una austeridad que evite la rudeza; procurará dar «pequeñas lecciones de moral» (II, 2) para prevenir y no tener que castigar; desconocerá la cólera; no dejará pasar nada; sabrá despertar la conciencia; «simple en la enseñanza, laborioso y exacto pero sin ser demasiado exigente, responderá de buen grado a las preguntas y hasta se complacerá en provocarlas» (ibíd.); evitará hacer a su discípulo demasiados reproches y demasiados cumplidos; pasará por alto la injuria, la agresividad o el desprecio hacia él, evidentemente; cada día dará lo que podríamos llamar lecciones de moral práctica; evitará la demagogia, «pues un maestro no debe hablar al gusto de sus alumnos, sino estos al gusto del maestro» (ibíd.).

Este retrato del maestro va acompañado de un retrato del alumno: este no manifestará ruidosamente sus sentimientos; esperará el juicio y la opinión del maestro; y no se moverá libremente por el aula. Hoy diríamos que el niño no debe ser el rey, pues no es el centro del mundo.

Al final de su recorrido pedagógico, Quintiliano aborda la cuestión de la filosofía. Lo hace como un romano, considerando que el orador, para ser un hombre de bien, debe conocer la naturaleza de las cosas, la realidad del mundo, y que, para este trabajo, no hay nada mejor que estudiar la filosofía, a condición de que ella misma haya estudiado la retórica, es decir, que haya seguido las reglas de la construcción racional y no se haya sometido únicamente a su propia autoridad, como entre los griegos.

Quintiliano se declara partidario de Cicerón, para quien «la elocuencia se extrae de las fuentes más profundas de la sabiduría, y por eso durante algún tiempo los mismos hombres enseñaron tanto a vivir bien como a hablar bien» (XII, 2). Pues, para un romano, hablar bien sin saber vivir bien no

tiene sentido; como tampoco lo tendría tener buenos modales sin saber hablar bien.

Mas no se trata de convertirse en filósofo, y aquí vemos hasta qué punto Roma desprecia la filosofía en sí, practicada como una especie de arte por el arte: «No conozco ningún tipo de vida más opuesto a los deberes del ciudadano y a las funciones del orador», escribe, ¡que el oficio de filósofo! Quintiliano, al igual que Galeno y Varrón, no tiene en muy alta estima esa disciplina mientras siga siendo el arte de hacer agujeros en un grano de trigo, cosa que él también denomina «discutir ociosamente a la sombra» (ibíd.).

En cambio, si la filosofía sirve para construir un razonamiento recto que permita establecer un juicio recto destinado a una vida recta, entonces puede recurrirse a ella, pero solo cuando esté al servicio de un proyecto de existencia cívica: se trata de producir un buen romano y, más a largo plazo, un buen jefe de Estado. En la dedicatoria a Marcelo Victorio que abre su libro más importante, Quintiliano escribe:

> El hombre que puede realmente desempeñar su papel de ciudadano y que es capaz de administrar los asuntos públicos y privados, el hombre que tiene las aptitudes necesarias para dirigir la ciudad con sus consejos, para darle un fundamento con leyes, para reformarla con sus decisiones en materia de justicia, ese hombre, evidentemente, solo puede ser el orador.

¿Hay que inspirarse en los epicúreos? No, porque desprecian cualquier doctrina. ¿En los cirenaicos? Imposible, ya que para ellos el placer es el bien supremo. ¿En los escépticos? ¡Vaya idea! Ven ilusiones por doquier y no ven en parte alguna la verdad. ¿En los platónicos? Es cierto que emplean un método dialéctico que presenta los pros y los contras, contribuyendo así a formar el arte de la oratoria. ¿En los aristotélicos? Son, en efecto, los que han reflexionado sobre el arte de la oratoria. ¿Y los estoicos? Ellos mismos dicen «no tener rivales en cuanto a la fuerza de las demostraciones y la rigurosa exactitud de las consecuencias» (ibíd.). ¿Entonces?

En realidad, el orador no será partidario de ninguna secta. Perseguirá los modelos más bellos y los buscará donde se encuentren. En materia de virtud, también optará por las ideas que le permitan realizarse con más seguridad.

> Ahora bien, ¿hay alguna materia más imponente y más rica que tener que hablar sobre la virtud, sobre el gobierno, sobre la Providencia, sobre el origen del alma, sobre la amistad? Procurad, pues, elevar vuestro espíritu, ensanchar vuestro estilo, aplicaros a conocer lo que constituye el verdadero bien, cómo librarse de los vanos terrores, qué es lo que pone freno a nuestras pasiones, qué nos libra de los prejuicios vulgares, qué es digno, en fin, de la parte inmaterial que vive en nosotros. Y no os limitéis a debatir esas altas cuestiones; esforzaros más bien en conocer y meditar las palabras y las acciones memorables que nos ha legado la Antigüedad (ibíd.).

Quintiliano invita a leer a los historiadores, los memorialistas y los cronistas, siempre que sean romanos. ¿Por qué? «Los griegos son poderosos en preceptos, pero los romanos, y esto es mucho más importante, lo son en ejemplos» (ibíd.). Todo está dicho aquí, porque aquí todo es verdad. Que Atenas destaca en teorizar la virtud, pero Roma brilla en su práctica: he aquí lo que resume perfectamente la tensión entre el Partenón y el Foro.

Roma aprende a hablar el lenguaje de la virtud para ponerlo en práctica. Quintiliano quiere fabricar a un orador para que vaya más allá de las palabras y encarne la vida filosófica. Por eso la filosofía no puede ser una sofística de tipo griego, porque es una retórica de tipo latino. Para hacer un romano es necesaria la virtud; para hacer la virtud es necesario un romano; para hacer la virtud romana o la Roma virtuosa es necesario un filósofo formado en la escuela de la retórica. Esta disciplina enseña a pensar bien para actuar bien y comportarse bien. Quintiliano podría afirmar que propone una especie de *cogito*, que podríamos formular así: hablo luego existo.

Quintiliano dedica un capítulo de *Sobre la formación del orador* a la claridad en la exposición de las ideas. Él, que fue hombre de confianza y

amigo de Plinio el Viejo, maestro de Plinio el Joven y probable profesor de Tácito, escribe cosas sobre este tema y sobre otros muchos que siguen vigentes a lo largo de los siglos.

¿Por ejemplo? Pues por ejemplo el hecho de que la oscuridad es un defecto tan antiguo como los hombres que se expresan. Quintiliano la rastrea en el uso de palabras arcaicas, de giros gastados, de fórmulas en desuso. También la denuncia en el empleo de vocabulario técnico o especializado.

Señala igualmente que la oscuridad puede deberse a periodos demasiado largos y a incisos efectuados en el cuerpo del texto bajo la forma de paréntesis. La mente no puede seguir una argumentación cuando la frase no respira o cuando sufre un sincopado por los propios paréntesis. Entonces el pensamiento no puede progresar. ¿Cómo orientarse en los meandros de un pensamiento que avanza a tientas? Si el propio autor no es claro, ¿cómo va el lector a comprender algo con claridad?

Quintiliano continúa su enumeración de las causas que hacen oscuro el discurso. Denuncia otra que es «la abundancia de palabras inútiles» (VII, 2). Se refiere en particular a los que «tienen tanto miedo de hablar como las personas corrientes que, para resultar elegantes, dan rodeos en torno a lo que no osan decir y se pierden en su verborrea. Cosiendo luego sus frases vacías y confundiéndolo todo, logran unos periodos interminables que pondrían en jaque al resuello más largo» (ibíd.). Son los que pecan por exceso.

Luego están, en el extremo opuesto, los que ni siquiera usan las palabras útiles y necesarias y, por lo tanto, resultan incomprensibles para sus interlocutores. Estos «partidarios de la brevedad a ultranza suprimen hasta las palabras más necesarias y, contentándose con entenderse ellos solos, no se cuidan de que los demás los entiendan» (ibíd.). Son los que se quedan cortos.

A lo cual añade: «Los hay incluso que se afanan en no ser entendidos. Y no es este vicio una aberración nueva, pues ya hallo en Tito Livio que cierto maestro enseñaba a sus discípulos a formular oscuramente lo que iban a decir, valiéndose de la expresión griega "ponedlo oscuro". De ahí proviene sin duda aquella magnífica alabanza: "¡Tanto mejor!, ni siquiera yo lo entendí"» (ibíd.). Y además: «Está muy extendida la opinión de que se habla con elegancia y exquisitez cuando la oración necesita de intérprete; y hay oyentes que gustan de esto, deleitándose de haber penetrado el pensamiento del orador y quedando muy pagados de su ingenio, como si ellos hubieran inventado lo que oyeron» (ibíd.). A modo de conclusión, retengamos esta frase que hago mía: «Considero que todo discurso que exija un esfuerzo mental por parte de quien lo escucha es un discurso vano» (ibíd.).

Quintiliano expone al final de su análisis lo que hay que hacer para lograr la claridad. No debe dejarse en el aire lo que parece incomprensible; es preciso ir rápidamente al grano; procurar que en la expresión no falte ni sobre nada; buscar la sobriedad narrativa, la justeza tanto de lo que se dice como en lo dicho; de este modo «nuestro razonamiento tendrá la aprobación de los sabios y será inteligible para los ignorantes». Me gusta que se quiera abarcar a todos; hay que evitar el desorden y la confusión en lo expuesto; no debe uno embarcarse en largas e indigestas digresiones. «Hagamos todos los esfuerzos, no digo ya para que nos comprendan, sino para que sea imposible que no nos comprendan» (ibíd.).

Quintiliano tenía mala memoria; por eso elaboró un dispositivo retórico que fue un tesoro para Roma, por supuesto, pero también para el Occidente cristiano hasta que la vociferación se impuso y suplantó las reglas elementales de la construcción de un discurso.

Para filosofar, hace falta una relación entre un maestro y un discípulo, entre un individuo que sabe y otro que no sabe. Nuestra época igualitarista confunde la desigualdad con la diferencia. No quiere que uno pueda saber cuando el otro sabe menos, sabe poco, sabe de forma distinta, o no sabe nada de nada. Ha decidido que el tullido y el campeón olímpico deben ser iguales en la línea de salida, que el ciego y el vidente son iguales cuando miran a través de un telescopio astronómico, que el daltónico y el que no lo es son iguales frente a los colores de una gama pantone, que el viejo decrépito es igual que el joven entrenado cuando se trata de escalar una montaña, que el sordo de nacimiento es igual que el ingeniero acústico una noche de concierto; considera, pues, que el niño que llora en la cuna es igual que el pediatra que lo cuida, piensa que en la escuela el niño es igual que su maestro, y a veces invierte por completo los valores, hasta el punto de considerar que el alumno sabe más que el enseñante, lo cual obligaría al que sabe a aprender del que no sabe.

En esta configuración hay que pensar la relación entre maestro y discípulo. Es decir: entre un sujeto que ha aprendido, que sabe, que conoce, que está informado, que tiene experiencia, y otro que no ha aprendido, no sabe, no conoce, no está informado y no tiene experiencia.

Hay que tener toda la sofística de los hombres desnortados para pensar que un polluelo en el nido puede dar lecciones a sus padres, provistos siempre con las enseñanzas que sus propios padres les trasmitieron. Nuestra época, tan dada a animalizar a los hombres y a humanizar a los animales, es incapaz de asumir las lecciones que nos da la naturaleza: en ninguna especie del reino animal, del que nosotros formamos parte, la prole es maestra de sus progenitores; en ningún momento el niño es maestro de sus padres.

Por lo tanto, hace falta un maestro. Ciertamente, esta es una palabra prohibida porque enseguida se la asocia a una relación de dominación y

servidumbre. Pero hay maestros buenos y maestros malos. Lo cual no condena a todos los maestros, sino solo un uso concreto de dicha función.

¿Cuál? El destinado a la opresión, al sometimiento y a la domesticación de un ser por parte de otro. El mal maestro es el educador que basa su pedagogía en el aprendizaje de la esclavitud y la dominación. El mal maestro trabaja para que su alumno no pueda emanciparse: quiere la servidumbre de un descerebrado.

La filosofía exige un maestro. No como los loros, que cantan sin cesar la misma canción que su domesticador. Ni como los ventrílocuos, que escriben, piensan y hablan como su maestro, hasta el punto de que uno siente vergüenza ajena cuando los lee, porque sus libros parecen plagios en el fondo, la forma, las palabras, el estilo y el tono de aquel al que emulan sin parar.

A menos que aspire a ser el gurú de una secta, el buen maestro no desea que sus discípulos sean ventrílocuos, sino que se emancipen. Permite trazar una cartografía del mundo, dibuja mapas de la realidad, levanta planos topográficos de lo existente; lleva, por tanto, al conocimiento del ignorante lo que él sí sabe porque lo ha aprendido de otro.

Cartógrafo, geógrafo y topógrafo, el maestro describe: aquí la llanura, allí el pantano, más allá el bosque, en tal sitio el abismo y el precipicio, ahí el foso, más lejos las fieras y las serpientes venenosas, en tal otro sitio la arena sin alacrán. Representa los caminos, las vías, las sendas, los senderos, las carreteras, los pasos; también nombra los callejones sin salida, las calles que no llevan a ninguna parte; enseña los puertos, los refugios, las cabañas, los cobijos; cuenta los lugares peligrosos, los sitios inciertos, las zonas prohibidas, los barrios sospechosos.

Luego, una vez realizado este trabajo, pone el plano topográfico en manos del viajero y le explica dónde están los cuatro puntos cardinales. Le da una brújula: indica el norte. Le ha explicado qué rutas se pueden seguir y qué caminos se pueden recorrer.

Invita entonces al discípulo a emprender su camino, a decidir solo sus desplazamientos y a hacer su propio viaje, y no el que en otro tiempo y en otras circunstancias hizo él en el pasado.

No se vive la vida de los demás, como tampoco se puede leer por otro, comer por él, gozar, sufrir o morir por él. Así pues, no es posible viajar por el prójimo, ni vivir una vida vicaria, por él y en su lugar.

El buen maestro no te invita a que vivas su vida, a que dupliques su existencia, a que lo copies o lo imites, a que vivas calcando un modelo ya utilizado. Quiere que lo sigas desembarazándote de él, porque lo que hay que seguir es el método que enseña a construirse uno mismo de forma autónoma e independiente.

*

Lo más sencillo es buscar en la filosofía antigua. Pues, aparte de algunos poderosos textos técnicos, el *Parménides* o el *Timeo* de Platón, la *Metafísica* o la *Física* de Aristóteles, las *Enéadas* de Plotino (todos textos griegos), los estoicos y los epicúreos romanos nos proporcionan las obras más importantes entre aquellas susceptibles de dirigir una existencia. Cicerón y Marco Aurelio, Séneca y Lucrecio, Plutarco y Epicteto, por citar solo algunos, aportan el contingente más significativo de obras existenciales. La obra de Panecio se ha perdido; la de Luciano de Samósata es distraída; la de Celso refleja el final de un mundo...

Estas obras pueden acompañar toda una vida. [1] Hay que leerlas con la pluma en la mano, anotarlas, resumirlas, ponerlas en fichas, comentarlas para uno mismo, a la manera del emperador Marco Aurelio, que escribía sus *Pensamientos para mí mismo* en su tienda de campaña. Después, leer de vez en cuando lo que uno ha escrito y comentarlo una y otra vez. Y, finalmente, examinar la propia vida a la luz de las sabidurías antiguas para poder iluminarla en nuestro afán de comprenderla y de construirla mejor.

Es evidente que lo ideal habría sido un maestro real, de carne y hueso. Sin duda existe, pero no es frecuente. Y es mejor así. Ese maestro no necesita haber leído y ser un erudito, haber escrito libros y haber dado conferencias, ser un cúmulo de ciencia y tener muchos títulos; le basta con ser un pozo de sabiduría práctica en su propia vida. El ser más estoico que he conocido no había leído a los estoicos e ignoraba hasta sus nombres: era mi padre.

2

Existir

El *otium* mediterráneo de Plinio el Joven

¿A qué dedicar el tiempo?

A la sombra del Vesubio, frente al manto azul metálico del mar Mediterráneo, en la villa de Pisón, también conocida como Villa de los Papiros, aún se oyen los murmullos de la vida filosófica que llevaron allí un puñado de hombres y mujeres de buena voluntad deseosos de convertir su vida en una obra de arte. En el lugar de residencia tiene su origen la vida filosófica. El ánfora en la cual vive Diógenes de Sinope no significa lo mismo que las muchas villas lujosas de Cicerón.

A la Villa de los Papiros, situada cerca de Herculano, se la ha presentado como un manifiesto epicúreo. Es cierto que en ese recinto sublime hay tres bustos de Epicuro, uno de Metrodoro de Lámpsaco, el amigo predilecto del filósofo de la ataraxia, y otro de Hermarco de Mitilene, que fue el primer sucesor del maestro en el Jardín de Atenas. Pero también estaban los de los presocráticos Pitágoras y Empédocles, el del atomista Demócrito y el de Crates el Cínico, así como el del estoico Zenón. He aquí, pues, una auténtica galería de filósofos, pero no solo epicúreos.

Sin embargo, en ese jardín no había solo filósofos. De las cenizas del Vesubio que cubrieron el lugar, los arqueólogos han exhumado,

efectivamente, esculturas de otras clases: divinidades o figuras mitológicas (Heracles y Artemisa, Apolo y Pan, Hermes y unas Medusas, y también unos sátiros ebrios), animales (panteras y corzos, una cabra montada por Pan, gallinas y un cochinillo), figuras asociadas a ciertas funciones (reyes y bailarines, poetas y oradores como Demóstenes y Esquines, por ejemplo).

El carácter heterogéneo de ese parque de obras artísticas solo es una demostración de epicureísmo si se tienen en cuenta las obras que corroboran dicha tesis y se apartan las que no abonan esa interpretación.

¿Qué relación tienen, por ejemplo, las prescripciones de Epicuro con la cópula del dios Pan con una cabra? Difícilmente puede ser la zoofilia una virtud para un hombre que consideraba que la sexualidad formaba parte de los placeres naturales pero no necesarios y que, como tal, no valía la pena satisfacerla por los muchos disgustos que comportaba. A no ser que pensemos que la sexualidad con una cabra rara vez acarrea las servidumbres y los problemas habitualmente asociados a las parejas humanas; se trataría entonces de una incitación a la sexualidad con animales por su misma naturaleza ataráxica; pero eso sería violar la hermenéutica como Pan el caprino.

Pisón no es tanto una muestra de epicureísmo como de refinamiento. Las citas griegas, en el mundo romano, pasan por ser un signo de cultura. Lo que se exhibe no es tanto la referencia a tal o cual autor en particular —Empédocles o Demóstenes, Esquines o Demócrito, o hasta el mismo Epicuro— como la referencia al mundo que los ha producido y que se considera como el mundo del buen gusto y de la elegancia, de ciertas maneras de ser, de hacer y de pensar.

Roma es sobre todo una ciudad de campesinos y guerreros; ha sido construida por labradores y soldados; fue bautizada de forma pagana y primitiva con la sangre de Remo muerto a manos de su hermano Rómulo; los dos niños habían sido criados con la leche de una loba, es decir, con la savia de un predador; el pueblo construido sobre marismas pudo convertirse

en una ciudad-mundo cuando su bien más preciado, un joven équite llamado Marco Curcio, se sacrificó arrojándose al agua pútrida, que, absorbida por la muerte del héroe, desapareció de golpe. En Roma, la virilidad hace la ley.

En Grecia, no solo hay espacio para centuriones y boyeros: también están el aedo y el filósofo, el deportista y el poeta, el sofista y el orador, el escultor y el artista. En Roma, ciudad práctica y pragmática, labrar la tierra y hacer la guerra, construir casas y desecar lagunas, hacer hijos y educarlos, producir riquezas y venderlas: todo eso pasa a un primer plano. Si el poeta y el filósofo, el artista y el orador quieren ocupar un lugar tendrán que llegar a un compromiso con lo real, con la gran belleza romana.

Tenemos, por un lado, el trabajo y el negocio y, por el otro, el ocio y el reposo. La etimología lo demuestra, aunque el trayecto recorrido para llegar a tal significación sea un laberinto: el tiempo del reposo, el *otium*, no es el del trabajo, que es el de la negación del ocio, el *negotium*. La Grecia aristocrática desprecia el trabajo, que está reservado a los esclavos. Un hombre de buena cuna no trabaja. Quien presuma de linaje aristocrático y de sangre noble ha de tener por fuerza su tiempo dedicado al ocio.

Los romanos, deseosos de acabar con la austeridad de referentes antiguos como Catón, adoptaron el *otium* hacia el siglo III a. C.; le dieron un carácter menos etéreo y menos vaporoso, menos suave y mucho más viril. La amistad tiene en el *otium* romano un papel importantísimo, pero no se trata necesariamente de pederastia, si bien no puede negarse que Catulo, Virgilio y Horacio, Tibulo, Juvenal y Marcial son *ambidextros*, como dicen los griegos.

En la Villa de los Papiros, el *otium* es la ley. En la bahía de Nápoles, ese lugar funciona como un joyero destinado a contener la vida filosófica. Hoy los ruidos de la ciudad contemporánea penetran en las ruinas. Sin embargo, no consiguen impedir que uno imagine esa vida en la cual la filosofía es

menos un arte de pensar que un arte de vivir, menos una ocasión de parlotear que de poner en práctica.

Se come de una forma sencilla, sana, sobria y frugal: los olivos dan aceite; los pescadores venden en el puerto lo que han sacado con sus redes; la uva da un vino ligero; el pan se prepara con el trigo que viene de los campos cercanos y se cuece en un horno que perfuma el ambiente; la carne asada es la de los animales de la granja. La comida es una fiesta.

Se vive la amistad con unos compañeros que comparten los alimentos materiales, claro está, pero también los alimentos espirituales: la conversación, la lectura y el diálogo. Se reserva un espacio importante a la filosofía y la poesía, así como a las ciencias, pues la vida de las plantas y de las estrellas, de los árboles y de los animales sirve para saber lo que es el mundo y para hallar en su seno el lugar justo donde poder instalarse con serenidad. La vida es una fiesta.

Se pasea por un decorado artístico, donde lo que se tiene a la vista, la majestuosidad natural del mar visto desde el promontorio y la belleza cultural de las obras de arte elegidas por el propietario, contribuyen a elevar el alma hacia lo sublime. La belleza es una fiesta.

*

También el lugar es una fiesta. Pienso en una carta (II, 17) que Plinio el Joven le envía a Galo y en la cual le explica por qué le gusta tanto su propiedad de Laurento, situada a poco más de veinte kilómetros de Roma. Ese lugar funciona como antítesis de la ciudad: allí las ratas de campo encuentran la felicidad que las ratas de ciudad ignoran.

El *otium* exige campo. En las ciudades, hay distracciones: el teatro, el circo, el ruedo, los hipódromos, los estadios, las termas; pero todo eso va acompañado de ruido, de pasiones malsanas, de sudor y de sangre. ¿Sabéis,

por ejemplo, que en escena, durante una representación teatral, se puede sacrificar en directo a un esclavo por necesidades de la dramaturgia?

En Roma hay que temer los incendios que destruyen barrios enteros, los sicarios que degüellan por cuatro monedas, los malhechores que viven de la rapiña y la prostitución, los delitos de toda índole, los accidentes de circulación provocados por los vehículos lanzados al galope, los embotellamientos a la salida de los espectáculos, los artesanos que sacan de quicio a Séneca, los golpes procedentes de los talleres del carpintero o el cerrajero, los gritos de los vendedores de trompetas o de flautas (*Cartas a Lucilio* VI, LVI, 4 y XIV, XC, 19). Marcial y Juvenal no pierden ocasión de describir la vida romana entre el barro y la suciedad, la mugre y los gritos, la miseria y los ladrones, los ruidos y los empujones. De ahí el interés de abandonar la ciudad y sumergirse en la calma de la naturaleza.

El alejamiento de la ciudad, sin quedar demasiado lejos ni demasiado cerca, permite a Plinio trabajar allí durante el día y descansar por la noche en el campo. Para llegar a él, un camino de arena atraviesa paisajes variados: bosques y prados en los que pacen ovejas, caballos y bueyes que bajan de las montañas.

Plinio el Joven describe su casa: el atrio sencillo pero agradable; el patio encantador y la columnata; los ventanales y los tejados que permiten protegerse del viento, del sol y de la lluvia; otro patio bien iluminado; un «comedor bien decorado con vistas al mar: las batidas del oleaje llegan hasta allí cuando el viento sopla del sur. Las puertas y ventanas permiten gozar del panorama por el frente y por los lados como si hubiera tres mares». Desde otro patio se puede descubrir un paisaje diferente, «allí la vista se extiende sobre el bosque y los montes lejanos». Tiene dormitorios bien orientados y con buenas ventanas. Una de las habitaciones «acoge los rayos del sol naciente por una ventana y conserva los del sol poniente por la otra. Se atisba todavía el mar, ciertamente más lejos pero más apacible». Un cuarto protegido del viento y bañado por la luz mantiene el calor; «es mi

cuartel de invierno y el gimnasio de mi gente», escribe. Otra habitación ha sido construida de forma que por todas sus ventanas acompaña la trayectoria del sol.

Las habitaciones se caldean por medio de unos conductos de aire caliente que las hacen confortables. Hay una biblioteca que contiene libros no de lectura, sino de consulta. Todas las estancias están orientadas de manera que los huéspedes puedan nutrirse de la luz solar.

Para su uso exclusivo, Plinio disponía de un complejo acuático impresionante: «Una sala de baños fríos con dos pilas de forma redonda como empotradas y bastante espaciosas si tenemos en cuenta que el mar está muy cerca; junta a ella hay una sala de masaje, el hipocausto, la estufa del baño y luego dos estancias más elegantes que ostentosas. La piscina de agua caliente que viene a continuación es magnífica; desde ella los nadadores ven el mar. Después viene el lugar destinado al juego de pelota, que se encuentra con el sol muy templado al final del día». Los romanos llevaron, más que cualquier otro pueblo, el arte de las aguas a la perfección.

En otros espacios están los comedores expuestos a la luz y siempre bien dirigidos hacia el paisaje: desde el primer o el segundo piso se ve la playa, el mar, algunas villas lujosas. Hay una habitación para guardar los vinos.

Esta casa, naturalmente, ha sido construida dentro de un jardín. Igual que el arte de las aguas, los romanos llevaron el arte de la jardinería a lo más alto en Occidente. Plinio describe una avenida bordeada de bojes o de romero; un cenador cubierto por una parra que da sombra y frescor, y en el que se puede andar descalzo; un huerto que permite la autarquía alimentaria; un jardín con moreras e higueras. Con clavos de olor.

Los romanos fueron excelentes arquitectos. El edificio siempre es un pensamiento. Era una de sus formas de pensar. Recordemos los libros de Vitruvio y de Frontón. Plinio el Joven describe un criptopórtico, una galería cubierta medio subterránea, abovedada y monumental, que «tiene las dimensiones de un edificio público». Mantiene el frescor y ventila de

maravilla. Los vientos se detienen en el exterior y el calor permanece dentro. Las corrientes de aire obtenidas gracias a las aberturas producen el clima adecuado. La sombra de los edificios protege de un sol demasiado agresivo.

En esa inmensa propiedad, Plinio mandó construir una especie de cabaña, la quintaesencia del lugar:

> Al final de la terraza, junto al pasaje cubierto, hay un pabellón que me encanta, sí, realmente me encanta. Yo mismo lo hice construir: en él hay un solárium orientado por un lado a la terraza, por el otro al mar y por ambos al sol; una pequeña habitación contigua tiene la puerta orientada hacia la galería cubierta y la ventana hacia el mar. Al fondo se oculta una preciosa alcoba: está rodeada por una mampara de cristal y basta correr las cortinas para transformarla en dormitorio; contiene una cama y dos butacas. Por los pies el mar, por la espalda la casa y por encima el bosque; por las ventanas puedes contemplar un detalle concreto del paisaje o abarcar la totalidad del panorama. Al lado hay una habitación para la noche. No llegan a ella las voces de los jóvenes esclavos, ni el ruido del mar, ni los cambios de tiempo, ni los relámpagos que cruzan el cielo, a menos que abras las ventanas. —Y añade—: Cuando me retiro a este pabellón, me siento lejos de todo, incluso de mi casa; me gusta estar allí sobre todo durante las Saturnales, cuando el desorden y el ruido invaden la villa: yo dejo que mis criados se diviertan tranquilamente y ellos me dejan trabajar en paz.

Plinio termina la carta contando las ventajas que presenta el pueblo de al lado: tiene baños públicos a todas horas, lenguados y camarones que venden los propios pescadores, verduras y leche, paisajes magníficos. Luego le escribe a Galo: «Si no tienes ganas de venir es porque quieres en exceso la ciudad. ¡Cómo me gustaría que tuvieras esas ganas para que a todos los méritos de mi querida casa se añadiera el que ha de darle más valor: tu presencia bajo mi techo!».

*

¿Qué nos enseña esta carta? Que el *otium*, según Plinio el Joven, es una fiesta sensorial permanente. Primero, la *vista*: gozar de los paisajes desempeña un papel importante en la misiva dirigida a Galo. El mar, las olas, la playa, la montaña, el campo, la llanura, los bosques, los prados, los animales, el jardín; pero incluso sin ningún objeto, la mera visión de la luz

ya es esencial: luz del día, del sol, de las estaciones, luz de las variaciones entre el amanecer y el atardecer, luz sobre los diversos paisajes a medida que el tiempo va pasando. De ahí el interés de las ventanas, las puertas y los ventanales, de los que hay gran cantidad.

El tratado *De lo sublime*, de Longino, desarrolla esa idea de que la visión de una naturaleza vasta y poderosa, espaciosa y amplia, rugiente y grandiosa genera el sentimiento de lo sublime. Por eso «no son los arroyos, pese a su transparencia y su utilidad, lo que admiramos, sino el Nilo, el Danubio o el Rin, y más aún el océano; tampoco la llamita encendida por nosotros, que conserva la pureza de su resplandor, nos impresiona más que los fuegos celestes, aunque a menudo se oscurezcan, ni la consideramos más digna de admiración que los cráteres del Etna, cuyas erupciones arrojan desde su abismo rocas y montañas enteras, y a veces derraman ríos de ese fuego famoso nacido de la tierra y que solo conoce su propia ley» (XXXV, 4). Sublimes, pues, los ríos de poderoso caudal, la bóveda luminosa de la Vía Láctea, las coladas de lava de los volcanes o sus proyecciones de fuego.

La carta a Galo demuestra que el paisaje visto desde la villa de Laurento es sublime: abajo se ve el mar, la playa, las olas. Pero existe otra misiva, dirigida a Domicio Apolinar, donde Plinio se refiere a su casa de la Toscana. La villa se encuentra al pie de los Apeninos:

> El paisaje es maravilloso. Imagínate un inmenso anfiteatro como solo la naturaleza puede crearlo. Una amplia y extensa llanura rodeada de montes, en cuyas cumbres hay bosques antiguos de árboles altísimos. Allí la caza es abundante y variada. Las laderas están cubiertas de monte bajo. La tierra es rica y fértil en las colinas, y, por mucho que uno cave, apenas se encuentran piedras: el suelo es tan bueno como el de los mejores llanos. La mies es siempre abundante, solo hay que esperar un poco más para cosecharla. Las viñas, que ocupan todo el espacio al pie de las laderas, confieren al paisaje un aspecto uniforme visto desde la distancia. Justo donde estas acaban, hay unos árboles frutales que forman una especie de festón. Luego vienen los prados y las tierras de labor, pero estas no pueden ser roturadas más que con bueyes fuertes y arados pesados. La tierra es tan compacta y levanta terrones tan grandes al introducir el arado que hace falta pasarlo nueve veces para aplanar el terreno. Estos prados, llenos de flores, parecen como esmaltados de gemas; en ellos brotan los tréboles y muchas otras hierbas, que parecen siempre tiernas y blandas porque están bañadas por arroyos inagotables; la pendiente de la ladera impide que se inunden las tierras en caso de fuertes lluvias y el Tíber recibe el exceso de agua que aquellas no pueden absorber. El

río, navegable, fluye a través de los campos y transporta hasta la ciudad todos los productos de la tierra, pero solo en invierno y en primavera; en verano no tiene agua suficiente y en su lecho seco pierde su reputación de gran río para recuperarla en otoño. Sentirías un gran placer si pudieses contemplar desde los montes el bello emplazamiento de este paraje, pues te parecería estar mirando no un terreno, sino un bello cuadro pintado a la perfección: es tal la variedad de colores y de líneas que tus ojos encontrarán reposo allá donde se dirijan. Aunque está situada a los pies de una colina, la casa tiene unas vistas como si estuviese en lo más alto, pues se levanta sobre una pendiente tan suave que uno puede llegar hasta la cumbre de la montaña sin apenas esfuerzo (*Cartas*, V, 6).

Si la villa de Laurento es una mansión de agua por la vista que ofrece sobre el mar, la playa y las olas, la villa toscana es una mansión de tierra por el paisaje que la circunda: una llanura al pie de una montaña, colinas que descienden en suave pendiente, bosques antiguos coronando las montañas, tierras ricas en las que crecen el trigo y las viñas, árboles frutales, prados y campos llenos de hierba y tréboles, pequeños arroyos pero también un río, y qué río, ¡nada menos que el Tíber! Desde la terraza de esta lujosa mansión, además de un paisaje sublime, se divisa un hipódromo privado, el del propio Plinio, un jardín con arbustos recortados, avenidas bordeadas de plátanos, cercas de ciprés, rosales en cantidad, praderas en línea recta, bojes recortados en forma de las letras del nombre del propietario, dispositivos hidráulicos ingeniosos, fuentes y estanques.

Hay además una cosa asombrosa relacionada con las artes del agua: «Un lecho de reposo de mármol blanco, cubierto por una pérgola sostenida por cuatro columnas hechas de mármol de Caristo. Por debajo del lecho sale a chorros el agua como si la hiciese correr el peso de los que están acostados encima; se recoge en un canal y cae en una pila de fino mármol, regulada mediante un artificio invisible para que esté siempre llena y nunca se desborde. Cuando se quiere comer allí, los platos de mayor peso se colocan en el borde de la pileta, mientras que los más ligeros flotan en el agua sobre bandejas semejantes a barquitos con forma de pájaros» (ibíd.). La descripción continúa con muchos detalles acerca de los juegos de agua que pueden hallarse en toda la hacienda y que sirven para regar —lo cual es útil

—, pero que también son un regalo para la vista y para el oído, además de proporcionar un agradable refresco cuando hace mucho calor.

Plinio también se preocupa por el *tacto*: en sus villas hay un atinado dispositivo que permite que el aire caliente circule por conductos y canalizaciones disimuladas dentro de la casa; el ambiente caldeado proporciona al cuerpo un aire suave y agradable; la altura del techo y la orientación de las estancias también están pensadas para el mismo fin: la piel ha de poder captar la menor variación de la temperatura o de la higrometría; los baños de aguas frías y calientes, la sala de masajes, la piscina para nadar nos muestran cuánto les gustaba a los romanos bañarse, lavarse, estar limpios; además, la disposición de las habitaciones juega con el calor y el frío para obtener en el interior lo contrario de lo que la estación impone: frescor en la casa cuando hace calor en verano y calidez en las habitaciones cuando hace frío en invierno. La sombra que dan las paredes también sirve para protegerse de los ardores del sol; la galería subterránea, con sus aberturas sabiamente calculadas, canaliza las corrientes para deleite de los huéspedes.

El agua desempeña un papel importante en Roma: recuérdese la leyenda según la cual la edificación de la ciudad solo fue posible gracias al sacrificio de Marco Curcio, que permitió que las marismas se lo llevasen para sanear el lugar sobre el cual se construyó la capital del Imperio. Los acueductos llevan a la ciudad un agua que viene de muy lejos, mientras que la *cloaca máxima*, esa alcantarilla gigantesca, recupera las aguas usadas, las de los particulares, por supuesto, pero también las de las letrinas.

Los baños públicos de las termas reciben a muchísima gente. Junto con los combates de gladiadores, son uno de los signos característicos de la civilización romana. Se entra por una sala donde se deja la ropa; los visitantes no se desnudan por completo: tienen que cubrirse el sexo y las

nalgas; los baños fueron mixtos durante algún tiempo; se accede primero a una estancia donde se realiza ejercicio físico (levantar pesas, correr o jugar a la pelota), luego se pasa a una sala tibia, después a otra más caliente y finalmente a la última, una especie de baño turco en el cual se suda; se entra después en un baño caliente, donde el visitante se frota la piel con un estrígilo, que es como un cuchillo de hoja curvada con el cual se quitan las impurezas; a continuación se entra en una especie de sauna; allí se descansa un rato antes de entrar en los baños tibios y luego en los fríos. Al final del recorrido, uno puede someterse a un masaje, depilarse y perfumarse.

Esa muestra del cuidado de sí y del uso de los placeres refleja la idea de un cuerpo que ignora el pecado original: un cuerpo pagano que no es objeto de desprecio, aunque sin llegar a venerarlo como hacían los griegos; un cuerpo al que no se castiga pero tampoco se abandona a la molicie, al que no se maltrata sino que se le cuida y atiende.

Se trata de higiene, claro está, pero también de una dietética de los cuerpos que presupone una base médica: de esa forma se previenen las enfermedades y además se cree en las virtudes del termalismo. Se sabe que vale más prevenir que curar. Un cuerpo sano no es un cuerpo narcisista o egocéntrico, sino un cuerpo mantenido en buen estado de funcionamiento. El no estar enfermo, y hacer lo necesario para ello, es algo en cierta medida relacionado con la lógica epicúrea: al evitar lo que conduce al displacer, se experimenta el placer de no sufrir, de no estar enfermo. Es una forma de ataraxia.

El médico Galeno de Pérgamo, que ejerció en Roma, lo escribió en *De las pasiones y los errores del alma*: «Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo» (1). Es decir, que el arte médica es una propedéutica de la filosofía. No hay filosofía o sabiduría sin el cuerpo del filósofo o del sabio. Es la primera piedra del edificio existencial.

El *gusto* también tiene su papel en el arte de vivir de Plinio el Joven. Usando el vocabulario contemporáneo, podríamos decir que su prioridad es la sencillez, que se coma sano y se mantenga una sobriedad feliz: nada de «pescados raros» sino lenguado y camarones, nos dice (el lenguado, entonces, no era un pescado raro, al contrario que el rodaballo, que se consideraba plato emblemático de *gourmets* como Trimalción, en el *Satiricón* de Petronio); consumo de fruta recién cogida: la uva de sus viñas, los higos y las moras en temporada; de «productos de la tierra», es decir, las verduras del huerto, la leche de las vacas que pacen en los campos de alrededor. Cabría imaginar que no hacen falta vinos exóticos cuando las viñas locales ofrecen un vino sencillo, pero la bodega romana también demuestra que se apreciaban los vinos de guarda y los caldos más exquisitos. Todos los ágapes se toman en comedores cuyas aberturas halagan la vista, al mismo tiempo que los platos halagan el paladar y el olfato.

Estamos lejos de los menús pantagruélicos asociados a los romanos, de esas mesas cubiertas de productos lujosos, recetas extravagantes con pezones o vulvas de marrana rellenas, cuando no jabalíes embutidos de liebres a su vez repletas de pajaritos, o esos platos elaborados exclusivamente con lenguas de gorrión. El desenfreno, la orgía, la bacanal y la borrachera no entran, evidentemente, en la composición del menú del *otium*.

En una carta a Genitor, Plinio comenta una misiva previa de su interlocutor, en la que este se quejaba de una cena suntuosa durante la cual se había aburrido «a causa de los bufones, los sarasas y los locos que paseaban entre las mesas» (IX, 17). Plinio afirma que no hay nada de eso en su casa, naturalmente, pero que él lo soporta con filosofía. ¿Por qué no hay *nada de eso en su casa*? «Porque no me divierten, como lo hace algo sorprendente y gracioso, las palabras obscenas de un sarasa, las impertinencias de un bufón, ni las tonterías de un loco.» El placer de los

unos es el displacer de los otros: hay quien aprecia la orgía y no gusta del refinamiento o la delicadeza de un placer sutil. Plinio concluye que hay que tolerar el gusto de los demás para que ellos toleren el nuestro y el de nuestros amigos.

Estamos lejos de la caricatura de una Roma en la cual los banquetes son ocasiones para atiborrarse y encanallarse hasta no ser más que un despojo, como en Petronio. El péplum tradicional consiste en presentar a los romanos como unas gentes que se dan atracones, se atiborran, se llenan de comida y de vino y luego vomitan para poder comenzar de nuevo.

Yo formulo la hipótesis de que esa caricatura del romano que come como un animal forma parte del viejo dispositivo que desacredita Roma frente a Atenas y convierte a la primera en un mundo en el cual se come para vomitar y a la segunda en un universo en el cual apenas se come y solo se piensa en las Ideas puras. Por una parte, el festín de Trimalción en el *Satiricón* de Petronio, por otra *El banquete* de Platón con sus discursos que arrebatan el alma olvidando el cuerpo; por cierto, ¿qué se come en ese famoso *Banquete*? Nada, solamente Ideas.

Naturalmente, en la búsqueda del hedonismo sutil propio del *otium* no se olvida la nariz y, como compañero del gusto, el *olfato* también es solicitado. Las salpicaduras del mar que llegan hasta la casa cuando el viento viene del sur traen el aire yodado del Mediterráneo, perfumado con los vientos de África.

A ello se añaden los aromas creados por la voluntad del jardinero: las fragancias dulces y matizadas del clavo de olor, que no por casualidad lleva este nombre; el olor fuerte y mareante a orín de gato de los arbustos de boj; la exhalación del romero; o, en la villa de la Toscana, el olor de los rosales, que ofrecen infinitas variaciones olfativas según los momentos del día y las

estaciones, bajo el sol que reseca o en la ductilidad de la mañana impregnada de rocío. El perfume es un mundo; el mundo es un perfume.

Por último, el *oído*. Habría que hablar aquí de los ruidos de la ciudad, del guirigay de las calles, de las voces de los mercados, de la algarabía del foro, de la muerte del silencio en las ciudades, para mejor disertar acerca de las virtudes reparadoras del silencio, de la calma o de los ruidos elegidos: los que suben del mar, el ir y venir de las olas; a lo lejos, el mugido de las vacas que nos dan la leche; el palpitar del viento en las parras, en las ramas de la higuera o en los macizos de las moreras; el canto de los pájaros asociado al lugar; las modulaciones del viento, desde los murmullos del verano hasta los aullidos del otoño anunciando el invierno. La casa de Plinio está construida de manera que deja entrar los ruidos o los disimula, detiene los que molestan, como el vocerío del personal durante las Saturnales, y acoge los que reparan, relajan, suavizan, calman y descansan, los sonidos del mar recomenzando siempre o los engastados en el silencio...

La escritura y la lectura también forman parte del programa del *otium* romano. Plinio nos dice que en su casa dispone de una biblioteca; añade que alberga más libros de consulta que de lectura. Se trata de un armario, ¡cómo nos gustaría saber lo que había dentro! ¿Qué libros eran para el trabajo y cuáles para distraerse? ¿Para qué trabajo, por cierto? ¿El de abogado, de senador, de cónsul o de gobernador imperial, todos ellos cargos ostentados por él? A menos que se trate del trabajo sobre sí mismo desde la perspectiva del *otium*. Cuesta imaginar que en lo que podríamos llamar su segunda residencia Plinio quisiera disponer de las obras que le permitieran trabajar en un alegato o un discurso en el Senado, actividades que probablemente reservaba para su despacho en Roma.

En la villa seguramente había libros útiles para el cultivo de uno mismo; obras de filósofos y poetas; tal vez también de naturalistas; escritos que permiten comprender el mundo. ¿Homero y Hesíodo? ¿Platón y Aristóteles? ¿Lucrecio y Virgilio? ¿Cicerón y Tito Livio? Autores de los que se ha perdido todo, incluso el nombre... Nunca lo sabremos.

Plinio deseaba completar su obra filosófica con la presencia de su amigo Galo. La amistad y la lectura mantenían una relación muy estrecha. La lectura en silencio es tardía. Hay que esperar a san Agustín, que fue de los primeros en practicarla, para constatar que hasta entonces la lectura silenciosa parecía casi un prodigio; y ya estamos en el siglo IV de nuestra era.

El libro es caro; son pocos los que saben leer; poseer libros es señal de rango social, como las estatuas o los muebles bellos; Plinio los tiene. Es normal. Escribe versos de once pies, endecasílabos; los hace leer en público y les pide a sus amigos que se los corrijan. En el baño, en la litera que lo conduce de Roma a su casa, durante las comidas, escribe sobre temas diversos: «bromas, juegos de ingenio, del amor, de la pena, lamentos, arrebatos de ira; descripciones, a veces sin pretensiones, a veces aspirando a ser grandiosas» (IV, 14). Le pregunta a Paterno qué título es el mejor para su obra: ¿*Epigramas*? ¿*Idilios*? ¿*Églogas*? ¿*Pequeños poemas*? Al final se inclina por titularla *Endecasílabos*. Que es como llamar *Novela* a una novela y *Teatro* a una obra de teatro. No sabemos cuál fue la opinión de Paterno, pero en cualquier caso los versos no han llegado hasta nosotros.

El libro se lee en público. Esas sesiones permiten reunir en casa a amigos, relaciones, conocidos, que asisten a la lectura realizada por un profesional. Puede ser un esclavo, pues existían esclavos profesores, escribas, contables o dedicados a otras tareas intelectuales.

En una carta a Vestricio Espurina, Plinio cuenta detalles de una lectura en casa de Calpurnio Pisón. Se trataba de dísticos elegíacos sobre el tema de la astronomía. Empieza con unas informaciones sobre la dicción del lector: «Sabía variar los efectos, alzando o bajando el tono. Pasaba de un estilo culto a un estilo familiar, de una voz opaca a una voz vibrante, de un tono severo a un tono acariciador, sin ninguna nota desafinada. Su texto recibía el apoyo de una voz agradable, que la emoción hacía más agradable aún. Estaba muy colorado y parecía intimidado: ambas cualidades de gran importancia cuando se hace una lectura pública» (V, 17). Tras la lectura, Plinio confiesa que abrazó «calurosamente» al lector, al que animó a seguir por ese camino. Felicitó a su madre y luego a su hermano. El joven pertenecía a una de las familias más eminentes de Roma.

Otra carta de Plinio, dirigida a Restituto, también trata de la lectura en casa de un amigo. Plinio no dice nada del contenido del texto, pero lo califica de magnífico y añade que durante la lectura «dos o tres personas, que pretendían ser expertas como sus amigos, parecían sordomudas durante la audición: no despegaron los labios ni hicieron ningún gesto con la mano; no se levantaron, ni siquiera por el cansancio de estar sentadas» (VI, 17). Estas consideraciones nos informan de que no solía actuarse así en las lecturas públicas. Si esa concentración le parece extraordinaria a Plinio es porque la desconcentración era lo habitual.

El nacimiento de las cosas de Lucrecio fue compuesto pensando en esas lecturas privadas. Nos lo muestran los epígrafes que lleva siempre la obra: permiten al lector encontrar fácilmente un pasaje para leerlo. Es una especie de índice integrado en el texto, que lo fracciona en otros tantos fragmentos. Así, por ejemplo, al principio del primer libro encontramos apartados como «Invocación a Venus», «Asunto del poema», «Elogio de Epicuro», «Crímenes de la religión», «Principio fundamental: nada procede de la nada», etc.

Hay que imaginar esta obra en verso de Lucrecio como un texto que fue leído en el marco del *otium* romano, probablemente en casa de Memio, que es a quien va dedicado el poema, en presencia de los amigos reunidos para la ocasión. No se trataba de convertir al promotor de la obra en epicúreo, sino de responder a su encargo. *El nacimiento de las cosas* no es, por tanto, una obra militante destinada a llevar a sus lectores y oyentes la verdad del epicureísmo, sino un pretexto para pasar el rato al estilo romano. Porque la obra no solo trata de la filosofía de Epicuro, sino que además constituye una enciclopedia del mundo capaz de distraer y de enseñar, de divertir y de cultivar a la persona que oye o lee el texto.

Por último, la amistad, sobre la cual me extenderé más adelante, puede inscribirse también en la perspectiva del *otium*. Plinio describe su propiedad a la manera de un agente inmobiliario ontológico: es grande, bella y muy amplia; permite tener percepciones, sensaciones y emociones magníficas; es un lugar filosófico porque posibilita la coincidencia de uno consigo mismo; es un entorno para una vida sensual, es decir, una vida que goza de los sentidos en una lógica hedonista sin tener que pagar con disgusto unos placeres que, de ser tales, dejarían de ser placeres. Pero concluye su carta diciendo que todo eso no es nada si su amigo no está con él en su casa para compartir ese deleite.

*

El *otium* es el arte de vivir plenamente la propia condición de ser mortal, sensual y voluptuoso. Supone la calma con el mundo para hacer las paces con uno mismo; o bien, la calma consigo mismo para hacer las paces con el mundo, lo cual viene a ser equivalente. Crea las condiciones de posibilidad para apartar lo accesorio y concentrarse únicamente en lo esencial. ¿Lo esencial? La construcción de sí como una fuerza que funciona. ¿Lo accesorio? Todo lo que no es esencial.

Ese arte de centrarse o volverse a centrar en uno mismo permite establecer un eje existencial a partir del cual se organiza el mundo para uno. Por lo tanto, hay que crear el vacío para encontrar el camino de la plenitud del ser. Apartar a los pesados y elegir a los amigos; poner el mundo a distancia y hacerse un mundo a la medida; elegir todo lo que hace de nosotros sujetos de nosotros mismos; acallar el ruido de los demás, de la gente, del mundo, para no oír más que el silencio entre uno mismo y el otro; abandonar las ciudades y preferir el campo.

El *otium* romano es el reposo del cuerpo que provoca el del alma, el reposo del alma que provoca el del cuerpo. El alma no es espiritual, inmaterial, inmortal e invisible, como enseña Platón a través de sus diálogos; es sutilmente atómica, material, mortal y visible porque define una energía consustancial al cuerpo. Lucrecio dice muy bien lo que es: una parte del cuerpo igual que las manos, los pies, los ojos y otras partes del cuerpo viviente. Existen en el cuerpo concreto un espíritu y un alma; uno y otro, sin que el uno sea el otro. Claro que esas dos partes distintas están unidas en una misma sustancia atómica, pero no se confunden. El espíritu es pensamiento y se encuentra en la parte media del pecho, que es el lugar de emociones tales como el susto, el miedo y la alegría; el alma, por su parte, compuesta de pequeños átomos sutiles, se encuentra en la totalidad del cuerpo, repartida por las venas, la carne y los nervios, y obedece a los impulsos del espíritu. Las actividades del espíritu y del alma pueden estar separadas. Pero cuando el espíritu se encuentra poderosamente afectado, el alma se conmueve. Tres elementos constituyen el espíritu: el viento, el fuego y el aire; pero hay que añadir un cuarto elemento, que no tiene nombre pero sí realidad material: son, de hecho, los átomos más finos, los más pequeños y menos numerosos. Es como un primer motor de cada movimiento que tiene lugar en el cuerpo: parte de él un impulso que pasa «al calor, a la invisible potencia del viento y el aire; después, todo entra en agitación: la sangre es sacudida, las vísceras perciben todas las sensaciones,

finalmente la impresión penetra en los huesos y médulas, sea placer o sea el ardor de una excitación contraria» (*La naturaleza de las cosas*, III, 246-251). Existe, pues, una fuerza oculta en los átomos, que es fuerza de todas las demás fuerzas presentes en el cuerpo. Y esta es la fuerza que el *otium* instaura y restaura.

A los romanos no les interesan las almas inmateriales que permiten la transmigración y desembocan en la metempsicosis o la metensomatosis tan querida por Pitágoras pero también, y sobre todo, por Platón, cuyo *Fedón* es la matriz de todas las ficciones cristianas en lo que al alma se refiere. Que un humano pueda reencarnarse en un cerdo porque ha llevado una vida marrana, como afirma el que pasa por ser el príncipe de los filósofos, nos permite medir el alcance de la metafísica platónica, de la que el Occidente judeocristiano todavía vive, al menos lo que queda de él.

El *otium* es un arte atómico, materialista y hedonista. Supone el cuidado del alma por el cuerpo y el cuidado del cuerpo por el alma, puesto que se trata de dos maneras de ver una sola y misma cosa. El cuerpo romano está lleno de sí mismo y vacío de todas las ficciones griegas y, por lo tanto, cristianas. Ignora el pecado, la culpa original, la huella infamante de un crimen cometido por el primer hombre y la primera mujer.

Etimológicamente, *existir* es estar situado, es decir, haber encontrado su lugar. Es hacer surgir a sí mismo un ser atrapado en la arcilla de la materia, darle sentido y cuerpo, carne y alma. El *otium* hace posible el ejercicio de la existencia allí donde su carencia obliga a vivir nada más. Los animales que Plinio ve por las ventanas de su villa toscana viven, pero solo Plinio existe. Hay hombres que se pasan la vida viviendo nada más y que jamás existen. El empleo del tiempo es empleo del sí mismo; el sabio empleo del tiempo es sabio empleo del sí mismo.

Intermedio 1. Panecio inventa el hombre romano

El tema de la pertenencia a una escuela no es ningún problema en la antigua filosofía romana. Se filosofa como se va al mercado; no hace falta tener la etiqueta de estoico o de epicúreo, de cínico o de pirrónico; se toma lo que hay para usarlo cuando hace falta. Si una idea estoica es útil, se es estoico mientras la idea sirve; si le toca el turno a una idea epicúrea, pues que sea la idea epicúrea; nada impedirá tampoco recurrir a Platón si es más útil que Zenón, o a Aristóteles si es más eficaz que Pirrón.

La filosofía romana no es una disciplina que flote en el cielo de las ideas, alimentándose de maná presocrático, de néctar platónico o de ambrosía peripatética, sino un arte militar que permite descubrir la táctica necesaria para una estrategia existencial. El filósofo contribuye al arte romano de la guerra: se trata de vencer tanto al adversario como a la adversidad. Pensar es ir al combate.

Musonio Rufo pasa en general por ser un filósofo estoico influido por el cinismo. Es otra forma de decir que ha sacado lo que le ha convenido tanto de Zenón y Cicerón como de Antístenes y Diógenes. Depende de la circunstancia, del hecho, del lugar, de la ocasión y del interlocutor. Los romanos son pragmáticos y los filósofos, sean los que sean, producen herramientas que se utilizan para solucionar las averías de la existencia. No se le pedirá lo mismo a la llave inglesa que al martillo, y viceversa. No hace falta una masa conceptual cuando lo que sirve es un destornillador retórico.

Esta especificidad pragmática y empírica de Roma basta para echar por tierra la difundida concepción según la cual las ideas y la filosofía se

inventan en Grecia, mientras que en Roma se limitan a traducir a esos genios para no obtener más que una papilla infame que no está a la altura de la sublimidad helénica.

En Roma la filosofía no son escuelas, sino más bien centros de ocio. Los «conventículos pitagóricos», como escribe mi viejo maestro Lucien Jerphagnon en su *Histoire de Rome*, existen desde el siglo VI, cuando Roma todavía no era verdaderamente Roma. La aristocracia, que es el verdadero público de esos pensadores, encuentra materia para calmar sus angustias existenciales en esos lugares donde se enseña que el hombre está constituido por una parte mortal, el cuerpo, y una parte inmortal, el alma, y que esta última puede sobrevivir a la muerte siempre que se viva teniendo en cuenta esta luminosa parte de nuestro ser.

Roma, que nada detesta tanto como el secesionismo y todo lo que pueda sacar a los romanos de la órbita cívica y religiosa, es decir, política, de la ciudad, ve el pitagorismo con malos ojos. Por eso en el año 186 se destruyen los libros de esos sectarios. No son lo bastante pragmáticos; hay en ellos demasiada fantasía. En Roma no gustan los hombres que prescinden de la realidad y prefieren las ideas.

El epicureísmo se trasladó de Grecia a Italia. Al romanizarse, la filosofía del Jardín se vuelve menos impracticable de lo que el asceta Epicuro exigía. Epicuro solo aspiraba a saciar su sed con un vaso de agua y su hambre con un pedazo de pan seco. Un tarrito de queso que un día le regaló un discípulo fue como una orgía. Ya ven. Pero, en Roma, una rebanada de pan no basta.

A la sombra del Vesubio, en Campania, el epicureísmo no es una ascesis sino un deleite. Virgilio, Catulo, Tibulo, Propercio, Horacio y también Lucrecio se apoderan de este pensamiento para convertirlo en su miel poética. En las *villae* de los ricos mecenas, se come pan hecho en casa y sardinas frescas regadas con el aceite que producen los olivares de la propiedad, todo ello acompañado con un fresco vinito blanco de las viñas

locales. Se estima que esta especie de francachela entre amigos basta para procurar la felicidad de los hombres.

Cuando los epicúreos se trasladan a Roma para vivir según las reglas de Epicuro, encuentran una firme oposición en las autoridades: ¿acaso no invita Epicuro a «vivir oculto» para vivir feliz? ¿No considera feliz justamente al individuo que vive al margen de la ciudad? ¿No afirma que la política es fuente de problemas tanto para el que hace de ella su profesión como para los que la sufren en su vida cotidiana? En Roma, la ciudad cívica por excelencia, el catecismo epicúreo es visto como algo herético. Los discípulos de Epicuro son expulsados en el 173 a. C. Unos años más tarde, en el 161, tendrá lugar una segunda expulsión.

¿Los pitagóricos? Demasiado impíos para el orden religioso romano. ¿Los epicúreos? Demasiado incívicos para el orden político romano. Eso demuestra que en Roma se toman muy en serio la filosofía: es sabido que esta alberga ideas que pueden socavar el orden social, y allí se aprecia más la forma y fuerza de la ciudad que las bellas construcciones teóricas.

En el 155 a. C. llegan a Roma tres filósofos griegos con la misión de defender la causa de Atenas en un conflicto con otra ciudad del Ática. Observemos que Grecia encarga a unos filósofos un trabajo propio de abogados, lo cual nos indica hasta qué punto para los griegos el arte sofístico se confunde con la práctica filosófica. ¿Quiénes son estos filósofos? Se trata de un aristotélico, Critolao; un estoico, Diógenes de Babilonia, y un partidario de la Academia Nueva, Carnéades.

Aprovechando que se halla en Roma, Carnéades da conferencias. Su pensamiento está teñido de escepticismo: afirma que el sabio no puede afirmar nada con seguridad y certeza, pero lo afirma de forma segura y cierta; se contentará con lo preferible, pero ese preferible es cambiante. Así pues, aprobará cosas que no son ciertas, pero lo hará de una forma segura y cierta. Convierte el interés en el motor de todo ser vivo, incluido el hombre;

arruina el negocio de los arúspices con consideraciones contrarias a la astrología... Y todo eso es más de lo que Roma puede soportar.

Porque en la ciudad se enseñan virtudes claras, nítidas y precisas; no se cambia de opinión según la ocasión; no se quiere lo preferible, sino lo cierto; y no se está seguro de lo preferible porque antes que lo preferible se prefiere lo seguro; la ciudad es el epicentro de todo lo que existe; se practica una religión menos trascendente que inmanente, en aras de la cohesión social y política.

Al ser Carnéades un fermento de la descomposición griega, no se le puede tolerar en la ciudad de Roma. Catón, el emblemático portador de las virtudes romanas, hace votar una ley en el Senado que invita al trío de filósofos a volver a su casa para enseñar esas tonterías a sus compatriotas griegos. Lo cual prueba de paso que Roma no está embelesada con todo lo griego, sino que dispone de criterios para tomar lo que le conviene y rechazar lo que no le interesa.

A Roma no le gustan los delirios pitagóricos de la metensomatosis; no aprecia el individualismo hedonista de los epicúreos; tampoco disfruta con la sofística y la retórica griegas. ¡Esos famosos «monos», según Veyne, resultan ser muy poco simiescos!

Si hay que recurrir a un bestiario, me inclino más bien por la loba romana, que mantiene a raya a esos pensadores que, como Tales, van mirando el cielo pero que, por eso mismo, caen en el primer pozo que les sale al paso, provocando la risa de la sirvienta tracia, que es el equivalente de la criada portuguesa o indonesia de nuestra época.

¿Estoy diciendo que Roma denostó la filosofía, toda la filosofía? No, claro que no. Ni mucho menos. Adoraba el estoicismo. Lo adoró y lo llevó a un grado existencial y concreto al que su expresión griega no había llegado; pienso en Zenón, Cleantes y Crisipo.

El hombre que encarna la evolución del estoicismo griego en el ámbito romano es Panecio de Rodas. Es discípulo de Antípatro de Tarso, el escolarca del Pórtico, es decir, el guardián de la ortodoxia de la escuela estoica. Su papa, por decirlo así. Algún día, Panecio ocupará ese puesto. Procede de una de las familias más nobles de Rodas. El nombre de su familia había sido honrado por estrategas y atletas célebres. Era muy rico. Todos apreciaban sus muchos conocimientos.

Panecio llega a la Ciudad Eterna después del 146 a. C. para vivir allí varios años. Traba amistad con Escipión Emiliano, el hombre que destruyó Cartago, y frecuenta el círculo de los dirigentes de Roma. Podría decirse que, en cierto modo, Panecio inventó el estoicismo romano tal como lo conocemos hoy en sus grandes rasgos.

Panecio se toma libertades con la doctrina griega. Añade un poco de Academia y una pizca de Liceo; ¡siempre se necesita a Platón y Aristóteles cuando se filosofa! Deja de lado todo lo referente al cielo de las Ideas: la ontología, la metafísica, la teología y la cosmología.

Mientras que el estoicismo de los orígenes invita a vivir según la naturaleza y, para ello, remite al cosmos cuyas leyes hay que conocer para adaptarse a ellas, Panecio baja la filosofía a la tierra y, dando la espalda al cosmos, se encuentra de cara con el hombre, que en adelante será la piedra de toque. Es una revolución copernicana que despega al estoicismo del cielo griego para cultivarlo en la tierra romana.

Panecio abandona el estoicismo antiguo, que apostaba por una naturaleza humana universal, confundiendo de esta manera a bárbaros y hombres libres, a hombres y mujeres, a aristócratas y esclavos. Elabora una concepción de la naturaleza menos ideal, menos trascendente y más inmanente. Hay en nosotros una naturaleza humana universal, desde luego, pero al lado de la naturaleza propia de cada individuo. Por lo tanto, en el cosmos somos todos parecidos, pero a la vez somos seres singulares. Panecio inventa el individuo.

Según él, cada cual debe escoger la vida que le conviene. Los deberes del uno no serán los mismos que los del otro. Hay que vivir según la propia naturaleza; por consiguiente, hay que saber en qué consiste dicha naturaleza; para ello, tenemos que ir en busca de lo que somos subjetiva, individual y personalmente.

Antes los estoicos distinguían la acción verdaderamente recta de la simplemente correcta. Panecio considera que la buena acción desde el punto de vista moral es la acción correcta. La medida ya no es la idea; la realidad se convierte en el horizonte filosófico. Con Panecio, la virtud no es un heroísmo inalcanzable, sino una práctica existencial posible. No hay un Sabio, pero la sabiduría es posible.

¿Cuál es nuestra naturaleza? Todos tendemos a vivir y a querer vivir; a casarnos para tener hijos y asegurar su existencia en el seno de una familia; a usar nuestra razón para crear lazos con los demás, en la familia pero también fuera de ella; a formar parte de comunidades, de la comunidad de la lengua, del pueblo, de la ciudad y de la raza.

¿Cuáles son nuestros deberes? Primero para con la patria, luego con la familia, después con la pareja y finalmente con los hijos. Panecio jerarquiza los deberes pero estimando que nunca se trata de abstracciones sino de personas en situaciones concretas. Se acabó el estoicismo griego que hacía el elogio del cosmopolitismo y de un amor igual hacia todos los humanos, cualesquiera que fuesen. Panecio se atreve a formular una moral aristocrática, electiva y hasta selectiva.

Desea una ética fuerte para el cercano y una más endeble para el que está lejos. Los antiguos estoicos miraban hacia el cosmos; el estoicismo romano de Panecio se preocupa por la comunidad inmediata, desde la patria hasta la familia, sin olvidar a los hijos. La política es, pues, una ética. El hombre de Estado sirve al Estado y no se sirve de él: tiene el sentido del interés general y del bien público; aparca su vida personal y dedica su existencia a esa tarea, que lo ocupa por entero.

¿Cuál es la más alta virtud social? La justicia. Pero esta no consiste en dar lo mismo a todo el mundo, sino a cada uno lo que le pertenece. Es cumplir los contratos firmados. De ahí la importancia de la palabra dada, del compromiso y del honor. La justicia protege a la comunidad, esta es su primera función.

Un romano es, por lo tanto, un hombre que practica la *justicia*, la *buena educación* y la *grandeza de espíritu*. La moral atañe al individuo, claro está, pero tiene que ver sobre todo con su subordinación a la comunidad, que a su vez le sirve de fundamento. La justicia es, pues, respetar al prójimo; la injusticia sería la prevalencia de uno mismo a pesar del prójimo, sin el prójimo y hasta en contra del prójimo. El altruismo es virtud y justicia; el egoísmo, vicio e injusticia.

En esta perspectiva, Panecio no concibe al filósofo como un sabio encerrado en su torre de marfil, como un hombre de estudio que no abandona jamás su gabinete y sus libros, su escritorio y su biblioteca. Dedicarse solo a los estudios sin hacer algo por el bien del prójimo también constituye una injusticia.

Panecio solo quiere la guerra cuando ninguna otra solución es posible y cuando se ha intentado todo para evitarla. Cuando no hay otro remedio, la inscribe en un marco que integra los deberes para con el enemigo. Ni venganza ni castigo: hay que desear la paz y, una vez terminados los combates, si uno es el vencedor, ha de mostrar *clemencia* y *humanidad*.

Lo mismo vale para los esclavos, los pobres y los humildes, a los que también se les debe justicia. Lo cual no le impide, como buen romano, considerar que el salario es degradante porque retribuye un trabajo, que es algo vil, y no un talento. El artesano, el comerciante y el cocinero forman parte de la clase de los sirvientes.

La justicia debe ir acompañada de *generosidad*, una virtud acorde con la naturaleza humana. Pero no debe ser prodigalidad, sino que conviene ejercerla en la medida de lo que podamos y conforme a nuestros propios

medios. Debe ir destinada a los que verdaderamente la merecen, es decir, a los que nos son más cercanos. A los demás se les concederá según su mérito.

La *amistad* es una virtud que desempeña un papel importante en la economía de esta moral aristocrática romana. Es una relación electiva que ignora las obligaciones familiares. Afecta a dos personas de la misma clase que comparten los mismos gustos y se reconocen en las mismas costumbres. La amistad nos ata y nos obliga: debemos asistir al amigo en términos materiales, pero también espiritualmente.

Los buenos modales a los que invita Panecio remiten a la noción de *medida*, un concepto relacionado con la estética, pues él se propone crear belleza, es decir, orden y armonía. Los buenos modales nos enseñan a comportarnos como es debido. Se refieren a nuestros gestos, nuestras miradas, nuestro porte, nuestra vestimenta, nuestra forma de hablar, de caminar, de desplazarnos, nuestra casa y su disposición. En definitiva, a todo lo que nos expresa y nos muestra. Son lo que da dignidad a lo que sin ellos se deforma.

Se evitará, por tanto, la grosería, la vulgaridad, la mala educación, la zafiedad, la tosquedad y la chabacanería. Se evitará toda palabra, toda actitud, todo gesto que pueda herir u ofender al prójimo. La medida impone una reserva.

Esta moral de la preocupación por el otro se encarnará en el *arte de la conversación*, que permite no monopolizar la palabra, y por lo tanto la atención, y dar a cada uno la posibilidad de existir a ojos de la comunidad. Se procurará no hablar para no decir nada, no maldecir de otros en su ausencia, no cansar con un monólogo poco interesante, no alargar una discusión que está atascada, no hablar de uno mismo, y mucho menos para jactarse. Ese arte no es ni más ni menos que una práctica del *respeto* hacia el otro.

Según Panecio, el bien es lo útil, la virtud es lo útil. Y lo útil es el hombre hacia el cual deben tender todos los esfuerzos. En nuestra relación con los demás, debemos obtener de ellos *benevolencia*, que se despierta mediante la generosidad; *confianza*, que se consigue combinando la justicia con la prudencia; y *admiración*, que se da cuando uno manifiesta las virtudes en un alto grado. El conjunto de esas tres virtudes contribuye a generar la *gloria*, que el romano tanto aprecia.

Panecio propone una ética aristocrática que celebra las virtudes normalmente asociadas a este tipo de moral: generosidad, magnanimidad, liberalidad, paciencia, humanidad, indulgencia, altruismo, amistad, cortesía, elegancia, delicadeza, civilidad, urbanidad... Las morales caballerescas y las éticas del honor encuentran aquí su genealogía.

¿Cómo habría podido Roma dejar de querer esa sabiduría práctica? Confiere a la familia y a la patria un papel fundamental; es concreta y práctica, se aleja de todas las quimeras del pensamiento griego; se basa en un hombre real y no en una Idea del hombre; quiere hacer posible la virtud presentándola como un proyecto realizable; propugna unos valores individuales que se traducen en otros tantos valores sociales porque el individuo está creado como tal, pero no pensado como algo aislado, escindido, separado de todas las comunidades, sino que se realiza gracias a ellas; reserva un lugar para la amistad, que es la comunidad ideal realizada y presentada como un modelo.

En Roma, los pitagóricos no interesan: son demasiado etéreos; los epicúreos tampoco: demasiado dados al placer; ni los sofistas: demasiado incívicos; ni los escépticos: demasiado nihilistas. Lo que sí resulta interesante es el estoicismo de Panecio, que baja a la escuela estoica griega de su pedestal para implantarla en la gleba romana. Refiriéndose a él, Lucien Jerphagnon escribe: «Con el estoicismo, Roma encontró una doctrina». Lo suscribo totalmente.

3

Sufrir

El carbón ardiente de Mucio Escévola

¿Cómo ser firme en el dolor?

Estamos en el siglo VI a. C. Los etruscos asedian Roma para imponer el retorno de Tarquinio. Su rey, Porsena, está matando de hambre a los habitantes de la ciudad. Llega de refuerzo un segundo ejército. El joven patricio Cayo Mucio Escévola, según cuenta Plutarco en su *Vida de Publícola*, pasaba por ser «un hombre dotado de todas las cualidades y era el mejor en la guerra» (XVII, 2). Viniendo del autor de las *Vidas paralelas*, se trata de un verdadero cumplido.

Escévola no soporta esa situación que permite que los etruscos, tantas veces vencidos por los romanos y especialmente por sus soldados, les hagan frente con tanto descaro. Para resolver el problema se le ocurre vestirse con las ropas del enemigo, hablar su lengua, entrar en su campamento y matar a su jefe. Se propone, por tanto, «un acto de gran audacia», como escribe Tito Livio en su *Historia de Roma* (II, XII, 3).

En un primer momento se plantea actuar solo, sin decírselo a nadie. Luego, al advertir los riesgos que ello comporta, pide autorización al Senado. No puede exponerse, en efecto, a que lo arresten los centinelas

romanos al verlo deambular disfrazado de extranjero, lo cual daría al traste con el proyecto. El Senado se muestra de acuerdo.

Por consiguiente, puede llevar a cabo su plan; ya está en el campamento enemigo, metido en la boca del lobo; es día de pago de las tropas; ve un estrado sobre el cual se encuentran varios dignatarios etruscos; no sabe qué aspecto tiene su víctima; se fija en un hombre ricamente vestido de color púrpura; todo el mundo se dirige a él; concluye que se trata del jefe; saca, pues, la espada y lo mata de una estocada; huye entre la muchedumbre con el arma ensangrentada en la mano; la multitud le grita, lo atrapan, lo detienen y lo conducen ante el Tribunal Real; lo interrogan; no ha matado al hombre perseguido sino a un secretario, sentado al lado de Porsena y vestido casi igual que su superior.

He aquí lo que Mucio Escévola le contesta al Tribunal Real: «Soy ciudadano romano, me llamo Cayo Mucio. He venido como enemigo porque quería matar a un enemigo y no tengo menos valor para morir que para matar. Un romano sabe ser firme en la acción y en el sufrimiento. No soy el único que desea tu muerte. Son muchos los que, siguiendo mis pasos, aspiran al mismo honor. Prepárate, pues, para combatir con todas tus fuerzas si quieres salvar la piel. Porque a la entrada de tu palacio siempre encontrarás un enemigo armado. Esta es la guerra que te declara la juventud romana; no temas el combate en una batalla campal, te enfrentarás solamente a uno de nosotros» (II, XII, 9-11). Estas palabras bastarían para hacerlo entrar en la historia, pero todavía está en el primer peldaño.

Sube los peldaños siguientes con el gesto por el cual se ha hecho famoso. «Firme en la acción» ha sido al proyectar y realizar dicha acción, pese a equivocarse de persona. Llegó, vio y venció, aunque no diera exactamente en el blanco; pero poco importa el error de cálculo cuando la demostración es bella, por no decir elegante, como afirman los matemáticos.

Si deja su nombre en la historia es por haber demostrado que también supo ser «firme en el sufrimiento». ¿Cómo? El rey etrusco monta en cólera

y le exige que revele el nombre de los que quieren matarlo; lleno de sabiduría (romana), Escévola se niega a hablar. Porsena lo amenaza entonces con quemarlo vivo si no contesta.

Respuesta del romano: «Mira lo poco que vale la carne para los que aspiran a la gloria» (II, XII, 13). Y pone la mano derecha sobre un brasero encendido para el sacrificio. Al verlo completamente insensible al dolor, el rey, impresionado por ese prodigio, se levanta y ordena que lleven al joven lejos del altar. «Vete —le dice—, eres más cruel contigo mismo que conmigo. Me habría inclinado ante tanto coraje si se hubiera puesto al servicio de mi país. Sea como sea, te ahorraré al menos las leyes de la guerra y te dejaré partir sano y salvo» (II, XII, 14). La magnanimidad etrusca se corresponde con la grandeza romana; los dos pueblos se hallan así al mismo nivel ético y moral, ya que el principio es bello y el gesto también.

En su relato, Plutarco nos dice que en el momento en que Mucio Escévola puso la mano derecha sobre el brasero mientras se calentaba, quemaba y ardía, «se quedó inmóvil delante de Porsena mirándolo con un aire orgulloso e impasible» (XVII, 4). La narración que hace Séneca de esta escena en una carta a Lucilio roza el péplum: «[Mucio Escévola] permanece inmóvil, mirando cómo su mano se funde gota a gota sobre el brasero enemigo, y no la aparta siquiera cuando los huesos quedan al desnudo, hasta que finalmente el enemigo aparta las llamas» (III, XXIV). ¡Caray! Una mano que se funde gota a gota hasta que aparecen los huesos sin que la persona se inmute, esto ya no es valor, ¡es martirio! ¡Este hombre habría sido un digno compañero de los santos decapitados, degollados, mutilados, eviscerados, quemados, achicharrados, hervidos, desmembrados, descuartizados, despellejados, despedazados de *La leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine! De momento, con ese único gesto, nuestro hombre entra en la historia, en la historia de Roma, por supuesto, y por lo tanto en la historia occidental.

¿Cuál es la respuesta de Mucio, que con este gesto de automutilación de su mano derecha se convierte en Escévola, es decir, «el Zurdo»? En una especie de *potlatch* ontológico, Mucio responde así a las palabras del rey etrusco: «"He dominado el miedo que me inspiras, Porsena, pero me ha vencido tu generosidad; para darte las gracias, te revelaré lo que jamás te habría dicho bajo coerción. Trescientos romanos han concebido el mismo proyecto que yo y deambulan por el campamento esperando la ocasión favorable. Me ha tocado a mí hacer el primer intento, y no maldigo mi fortuna, porque no he matado a un hombre virtuoso, que merecería más ser amigo de los romanos que su enemigo." Porsena lo creyó, y se mostró más dispuesto a llegar a un acuerdo, no tanto por temor a esos trescientos hombres, creo yo, como por el asombro y admiración que le inspiraban la determinación y valentía de los romanos» (Plutarco, *Vida de Publícola*, XVII, 5-7).

Admiremos de paso cómo, en esta escenografía del heroísmo y de la gloria, de la grandeza y lo sublime, un gran hombre puede recurrir a una vulgar mentira para lograr sus fines: Mucio Escévola actúa en solitario, no hay trescientos romanos dispuestos a tomar el relevo si su gesto no tiene éxito. Actúa solo, va al Senado solo, entra en el campamento solo, mata solo y solo se equivoca de víctima. ¡También es él solo quien pone la mano en el fuego!

Pero la mentira es un bien cuando no es sino una artimaña para conseguir un bien, en este caso el final del asedio de Roma por parte de los etruscos. Porsena cree a Escévola y envía emisarios a Roma para negociar el tratado de paz. Y la paz se obtiene. Porsena levanta el sitio y se marcha. El Senado le da las gracias a Mucio Escévola, le regala un campo en la orilla derecha del Tíber y le erige una estatua. En sus *Varones ilustres de la ciudad de Roma*, Aurelio Víctor, que escribe a lo bruto y va directamente al grano, dice de él que era «un hombre de una firmeza auténticamente romana» (XII).

¿Qué lecciones cabe sacar de esta historia? Es el propio Mucio Escévola quien nos las da: hace falta valor tanto para matar a un hombre como para morir; hay que ser firme en la acción, pero también en el sufrimiento; hay que manifestar unas virtudes que son las propias de todo romano: firmeza en la determinación, impasibilidad ante el dolor, orgullo en la realización; hay que tender hacia lo sublime en la ética: encarnar el honor, aspirar a la gloria, ambicionar la grandeza.

Por el momento, retengo de esta historia una invitación en forma de programa existencial: ser firme en el dolor. ¿Cómo podemos hacer realidad este proyecto moral? En la época del gesto de Mucio Escévola, el siglo VI a. C., no se puede hablar de estoicismo porque la palabra y la escuela correspondiente las inventó Zenón de Citio en Grecia a principios del siglo IV. Pero aunque todavía no exista la palabra, sí existe la cosa. Nuestra historia lo demuestra. Por lo tanto, Escévola es estoico, aunque no pueda serlo en el sentido de pertenecer a una corriente que aún no se ha inventado.

La historia de los carbones ardientes de Mucio Escévola recuerda la famosa anécdota de Epicteto. Cuando su maestro le está torciendo la pierna, oye como el filósofo lo pone en guardia diciéndole en un tono plácido y tranquilo que se la va a romper; y luego añade, siempre en el mismo tono plácido y tranquilo: «¿Lo ves? Ya te lo decía yo». Setecientos años separan estas dos anécdotas: la primera tuvo lugar en el 507 a. C., bajo el Consulado, y la última, en torno al año 70 d. C., bajo el Imperio, en la época de Vespasiano.

Sea verdadera o falsa, esta historia *sirve para contar*, y eso es todo lo que se le pide. Es el excipiente del remedio y sería un error tomar el uno por el otro. Edifica, es decir, que tras su descubrimiento uno ya no es el mismo de antes. Desde los primeros tiempos de Roma hasta las épocas más tardías de la ciudad, esta forma de *resistir* es uniformemente compartida.

No es de extrañar, pues, que el estoicismo pueda aprovecharse de esa disposición. Hasta el punto de que esta palabra que sigue a la cosa se convierte más o menos en el equivalente de «filósofo», puesto que en el vocabulario corriente ser estoico y ser filósofo significan casi lo mismo: estas dos expresiones remiten a una disposición concreta para aguantar el dolor, en virtud de la cual quien sufre da forma a dicha disposición mucho más de lo que ella lo forma a él. ¿Cómo es posible esto?

Por la teoría estoica de la voluntad. Para los filósofos del Pórtico, el dolor no tiene existencia objetiva, sino solo una percepción subjetiva: el dolor es lo que yo hago que sea y nada más. En otras palabras: el sufrimiento es una *representación*, y de ahí que mi *juicio* tenga un poder total sobre ella. O sea que puedo hacer de esa representación *lo que yo quiero que sea*; por lo tanto, no hay razón para que ella haga de mí *lo que ella quiera que yo sea*. Lo real es lo que yo quiero que sea. Filosofar es, pues, «aprender a querer» (*Disertaciones*, I, XII, 15).

La lectura de Epicteto permite responder a la pregunta «¿Cómo puedo ser firme en el dolor?». Su *Manual de vida* empieza con una distinción fundamental: «Hay que distinguir entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. [...] Dependen de nosotros nuestras opiniones, nuestros movimientos, nuestros deseos, nuestras inclinaciones, nuestras aversiones; en una palabra, todas nuestras acciones. Y no dependen de nosotros el cuerpo, los bienes, la reputación, la honra; en una palabra, todo lo que no es acción nuestra» (I, 1). Saber hacer esta distinción es un *primer paso* hacia la sabiduría.

El *segundo paso* consiste en ser conscientes de que solo tenemos algún poder sobre lo que depende de nosotros. No depende de nosotros estar enfermos, pero sí el hacer algo con nuestra enfermedad, algo distinto de lo que ella quisiera hacer de nosotros: aminorarla o conferirle todo su valor, apartar el trastorno que nos causa o concentrarnos en él, darle todo el

espacio o no dejarle ninguno, reaccionar o abandonarnos, ser su objeto o convertirnos en el sujeto de nuestra enfermedad.

Así como no depende de nosotros morir o no morir, porque, evidentemente, no lo escogemos, sí que depende de nosotros el hacer algo con ese destino o no hacer nada de nada. Morir es algo inevitable, pero no es inevitable ser un individuo solo para la muerte, no vivir más que por y para ella, mirar continuamente si la espada de Damocles suspendida sobre nosotros puede caer en cualquier momento...

Todo es cuestión de juicio. Tercera regla, *tercer paso*: «Lo que turba a los hombres no son las cosas, sino las opiniones que se forman de ellas, es decir, ellos mismos. [...] Solo somos responsables del uso que hacemos de las representaciones» (V).

Es cierto que Mucio Escévola podría no haber realizado el gesto que decidió hacer: poner la mano en el fuego es algo que procede de su voluntad, dependía por lo tanto de él. Pero ¿y el sufrimiento consiguiente? ¿Qué es? No es una objetividad mensurable sino una subjetividad contestable. Ciertamente hay dolor, pero si y solamente si yo quiero que ese dolor exista. Si le niego el ser, no será.

El estoicismo pone en marcha una voluntad que, cuando no se la solicita, se restringe, se encoge, se necrosa y muere. Cuanto más se quiere, más fácil y más fuerte es la voluntad; cuanto menos se quiere, menos es y menos fuerte. Esta escuela filosófica es una ascesis. Exige una fuerza y una determinación que coinciden con lo que podemos imaginar del romano.

Para querer hay que saber: quien ignore que puede querer y cómo hacerlo, no podrá querer. Se trata de saber que se puede querer antes incluso de querer. De ahí la importancia de esa idea central según la cual hay que conocer lo que en la vida depende de nosotros y hace posible el querer; y lo que no depende y obliga a someterse a la necesidad.

El saber no basta; también es necesario el ejercicio, la práctica, la tensión permanente, la vida filosófica que acompaña a ese pensamiento operativo.

Epicteto, efectivamente, afirma en sus *Disertaciones*: «Has de saber que nada es más fácil de seducir que el alma humana. Basta querer y la cosa está hecha; el alma se encarrila. Si vuelves a adormilarte, la cosa está perdida» (IV, IX, 16). Por lo tanto, querer es poder; y, en consecuencia, saber que uno puede es también poder querer.

En una carta a Lucilio, Séneca aborda la cuestión del sufrimiento diciendo que a veces sufrimos más por nuestro temor al sufrimiento que por el sufrimiento mismo. Sin duda, el sufrimiento provocado por la herida en la mano de Mucio Escévola es innegable; pero también hay sufrimientos que solo son tales porque uno teme que lleguen. Y en ocasiones no habrá más sufrimiento que el de haber temido su misma aparición. Así pues, no se trata tanto de sufrimientos físicos como de sufrimientos morales.

He aquí el texto: «Para nosotros, los estoicos, todo lo que provoca gemidos y gritos es insignificante y despreciable». Luego viene este consejo al discípulo:

> Lo que quiero es enseñarte a no sufrir antes de tiempo. Los peligros cuya inminencia temes tal vez no lleguen; lo que es innegable es que aún no están aquí; algunos nos atormentan demasiado, otros prematuramente, otros sin razón; así es como aumentamos nuestros sufrimientos, los creamos de la nada o los experimentamos por adelantado (II, XIII).

Y aquí encontramos lo que caracteriza al estoicismo: un «heroísmo de la virtud», por decirlo en palabras de Nietzsche, para quien no hay que quejarse ni siquiera cuando nos asisten todas las buenas razones para hacerlo. Cualquier individuo que no fuera un romano retrocedería ante la idea de poner la mano en el fuego cuando nada ni nadie le obliga a ello, salvo él mismo. El romano no llora, no gime, no recrimina, no se queja: aguanta.

Recordemos que la máxima estoica es «soporta y abstente». Aulo Gelio nos lo explica en sus *Noches áticas* (XVII, 19). Si la doctrina estoica puede

parecer muy técnica en sus consideraciones sobre lo inmaterial y lo indiferente, las funciones propias y las representaciones catalépticas, lo conveniente y lo preferible, también es muy popular en la medida en que ha generado la siguiente serie lógica: estoicismo, estoico, romano, filósofo. Ser una cosa es ser la otra.

Se dice, en efecto, de un hombre que es un *filósofo* cuando soporta los golpes del destino sin inmutarse, cuando acumula los sufrimientos y los duelos, las miserias y los males sin quejarse... Esta acepción de la palabra tiene una base estoica: el significante vulgar procede de un significado doctrinal: el del Pórtico.

¿Qué es lo que debes soportar? Todo lo que te afecta. ¿De qué debes abstenerte? De lamentarte de lo que acaece. Porque lo que acaece se produce necesariamente: lo que nos pasa tiene lugar y no puede tener lugar de otra manera. ¿Para qué, entonces, ofuscarse, indignarse y rebelarse?

Hay una hermosa página en la obra de Marco Aurelio, que es muy reconfortante. ¡Habría que meditar sobre ella cada mañana como un ejercicio espiritual o como una plegaria pagana!

> Al despuntar la aurora, hazte estas consideraciones previas: me encontraré con un indiscreto, un ingrato, un insolente, un tramposo, un envidioso, un insociable. Si tienen esos vicios es por ignorancia del bien y del mal. Pero yo, que he observado que la naturaleza del bien es lo bello, y que la del mal es lo vergonzoso, y que la naturaleza del que comete una falta es pariente de la mía [...], no puedo recibir daño de ninguno de ellos, pues ninguno me cubrirá de vergüenza (II, 1).

Abramos un paréntesis. Otras traducciones plantean algunas variaciones sobre la lista de importunos con los que podemos toparnos cada mañana: en la versión de Émile Bréhier: «un indiscreto, un ingrato, un violento, un pérfido, un arrogante»; en la de Mario Meunier: «un indiscreto, un ingrato, un insolente, un tramposo, un envidioso, un insociable»; la de Pierre Hadot: «un indiscreto, un ingrato, un insolente, un tramposo, un envidioso, un egoísta». Se trata siempre de la lista de las pasiones tristes de las que son capaces los hombres. En una versión, el hombre es insolente, en otra

violento, en una tercera brutal; y, sin embargo, el calificativo griego es siempre el mismo. ¡Cerremos el paréntesis!

Frente al sufrimiento físico de Mucio Escévola observamos, entonces, los sufrimientos morales que nos inflige el prójimo. No olvidemos que nosotros somos el prójimo de los demás, quienes también nos ven como seres indiscretos, envidiosos, pérfidos, arrogantes, etc. Lo cual debería hacernos, si no lúcidos, por lo menos modestos.

Pero aquí no abordamos la relación con los demás, que será el tema de la segunda parte del libro, sino la relación con uno mismo. Para ser más exactos: la relación de uno consigo mismo. Pues la afrenta que el prójimo nos inflige no tiene mayor objetividad que la quemadura del carbón en Mucio Escévola. La misma subjetividad que causa el sufrimiento físico por el consentimiento de la voluntad funciona en el sufrimiento moral, al que basta con no dar nuestro consentimiento.

Por consiguiente, lo que el otro me inflige no es tanto una cuestión entre el otro y yo como una cuestión entre yo mismo y yo: si quiero, el sufrimiento que me tiene destinado se producirá; si no quiero, no. Este es el sentido de la famosa frase: «No ofende quien quiere». La ofensa solo tiene lugar si yo consiento; basta con no consentir para que no tenga lugar.

El sabio es el que pone en práctica este cuidado personal y logra ese estado de impasibilidad. No se trata de un cuidado en la intersubjetividad, sino de un cuidado en la singularidad. Solo soy aquello que quiero ser, y los demás no pueden constituirme de una manera que yo no quiero ser, es decir, triste o desdichado, afectado o afligido, apenado o desesperado.

El carbón solo me quemará si yo decido que me queme: eso es lo que piensa y cree Mucio Escévola. Claro que el médico puede constatar los daños corporales causados por semejante audacia existencial, pero no son nada comparados con lo que el filósofo aprende sobre sí mismo desde el punto de vista ontológico: si una quemadura de tercer grado puede demostrar una voluntad de primera clase, ¿por qué privarse de ella? La

cicatriz en la carne recordará siempre la excelencia que el alma demostró una vez y será un reflejo permanente de dicha excelencia.

Volvamos a Séneca. Tiene razón al señalar que a menudo sufrimos por la idea de un sufrimiento futuro, es decir, de un sufrimiento que suponemos y que no tiene más existencia que la supuesta. En otras palabras: sufrimos por nada, el motivo de nuestro sufrimiento es vano. Más aún: no tiene razón de ser.

Más adelante hablaré de la muerte y entonces este enfoque resultará muy eficaz. El advenimiento de nuestra muerte nos da más miedo que el acontecimiento mismo de nuestra muerte (que nos hacemos a menudo presente en la conciencia, cuando lo más probable es que sea breve). Pero esta forma de hacérnosla presente es la que nos hace sufrir.

Y es un efecto de mi voluntad. Al igual que podemos invocar el futuro en el presente hasta el punto de llenarlo —por no decir saturarlo— de angustia, de miedo, de temor, de terror y de inquietud, así también podemos eliminar lo que nos perturba antes de tiempo.

¿Un sufrimiento está por venir? Entonces es que no está aquí. Lo que quizás deba existir no existe todavía. Si no está aquí, ¿cómo es posible que pueda actuar sobre nosotros, si no es dándole plenos poderes sobre nosotros mismos? Mientras está por venir, y por tanto aún no ha venido, solo existe porque lo invocamos. El culpable solo somos nosotros mismos. Nuestra voluntad quiere mal y es necesario que aprenda a querer de otra forma.

Este hacer presente la muerte no puede achacarse al sufrimiento sino a nuestra propia voluntad. Hay, pues, una extraña perversión masoquista, por no decir sadomasoquista, en el dotar de presencia a un sufrimiento por venir, pues multiplicamos su poder maléfico única y exclusivamente por obra nuestra. El mal no está aquí; temo su llegada; el temor me hace daño; y entonces llega el mal, pero es un mal distinto del que temía: el mal reside

solamente en nuestra llamada, como si el miedo al lobo atrajese al animal, que de no haber percibido nuestra emoción, habría seguido su camino sin devorarnos.

En otros casos, el sufrimiento está efectivamente aquí. Entonces, ya no estamos ante el sufrimiento por temor a sufrir, sino ante el sufrimiento por un sufrimiento auténtico. Volvemos a la casilla de salida: nos basta entonces con rechazar el sufrimiento cuando nos hallamos en su presencia. ¿Cómo?

Por un proceso de minoración. Hacer presente el sufrimiento es llevarlo a su grado máximo; aminorarlo es apartarlo, reducirlo, dominarlo. Dominar el sufrimiento porque no podemos eliminarlo por completo ni borrar su realidad objetiva; y negar la realidad no es una solución. La voluntad puede mucho, por supuesto, pero no lo puede todo. Sería un error pensar que querer es poder. Existe entre ambas cosas el grueso de una cultura de la pasividad y la desmovilización, de la asunción y la desmotivación. El grueso también de una civilización y una cultura de la sumisión a una hipotética trascendencia.

Nuestra época está dominada por los psicotrópicos (etimológicamente: los que portan el alma en nuestro lugar). Cuando la voluntad ya no es psicófora (etimológicamente: portadora de alma), se degrada y acaba, pura y simplemente, desapareciendo.

Los hombres recurrieron muy pronto a algo distinto de su voluntad para soportar el sufrimiento. Cabe imaginar que el hombre prehistórico, al constatar que unas frutas maduras, podridas y bañadas por la lluvia acumulada en una oquedad natural de la piedra producían una bebida embriagadora por efecto de la fermentación, captó todas las potencialidades psicotrópicas que aquella sustancia ofrecía. Su conocimiento de la naturaleza, especialmente de los hongos y los líquenes alucinógenos, vino a sumarse a la panoplia de farmacopeas a las que se pide lo que a partir de entonces ya no se le pide a la voluntad. El querer personal cede su lugar al poder de las hierbas y las plantas, las infusiones y las maceraciones, las

fumigaciones y las fermentaciones, y hoy día a las moléculas de la industria farmacéutica.

Nuestra civilización judeocristiana, y Francia muy especialmente, ha desactivado el poder de la voluntad al preferir los ansiolíticos, los antidepresivos, los somníferos y otros medicamentos paralelos proveedores de remedios para el alma (homeopatía y aromaterapia, naturoterapia y haptonomía, reflexología y musicoterapia, quiropraxia y osteopatía, acupresión y acupuntura, fasciaterapia y luminoterapia), por no hablar de los chamanismos posmodernos (sofrología y psicoanálisis) o de las medicinas no occidentales (china, ayurvédica o chamánica).

Dejo a un lado la hipnosis, que ha demostrado de forma experimental en los quirófanos que valida la tesis estoica. La solicitación hipnótica de una parte material del cerebro, desconocida pero efectivamente existente, es un testimonio a favor de los poderes inéditos e inexplorados de la voluntad cuando se la solicita: sufrir una mastectomía o una ablación de la glándula tiroides bajo hipnosis prueba que existen formidables recursos, hasta entonces insospechados, en una voluntad que se ayuda a sí misma.

Los epicúreos gestionan el sufrimiento de una forma distinta a la de los romanos. Epicuro resuelve el problema no con la pragmática de la voluntad, como los romanos, sino con una sutileza dialéctica: el sufrimiento no es nada, o al menos no es gran cosa para alterar el alma del sabio, porque es «breve en el tiempo o ligero en intensidad» (*Carta a Meneceo*, 133). En otras palabras: si dura poco, disponemos de medios para soportarlo; si es ligero en intensidad, tenemos que saber acomodarnos a él. Y si es muy intenso, entonces acaba con nosotros y, por lo tanto, el asunto está resuelto.

Situemos a Epicuro en su contexto histórico, la Grecia de los siglos IV y III a. C. El sufrimiento antiguo no es el mismo que el nuestro: la vida cuenta poco, o incluso no cuenta nada si eres bárbaro o meteco (es decir, un

extranjero domiciliado en una ciudad griega), soldado o esclavo. La esperanza de vida es corta: en el Imperio romano ¡alrededor de treinta años! Claro que esta cifra es una media y existen auténticos ancianos; pero la muerte es muy familiar en una época en la que la obstetricia es inexistente, la medicina, somera, los cuidados, más o menos mágicos, y la cirugía, a menudo fatal.

Eso hace que podamos entender mejor las condiciones de posibilidad de este ejercicio griego algo sofístico: en nuestra posmodernidad, el argumento que consiste en decir que el sufrimiento que es breve en el tiempo o poco intenso es siempre soportable, y que si es largo en el tiempo e insoportable en intensidad se nos lleva enseguida, tiene más que ver con el ejercicio retórico que a los griegos tan bien se les da que con la técnica existencial que encanta a los romanos.

Un dolor breve no deja de ser un dolor, y Epicuro no nos dice por qué debería ser soportable. Ni por qué ni cómo, por cierto. Lo concibe como una pura alteración atómica sin imaginar ni por un segundo (al menos, por lo que vemos y sabemos de los textos que nos quedan de él) que esa alteración provoca otras alteraciones que son justamente aquellas que los estoicos llaman nuestras *representaciones*, antes de invitarnos a trabajar sobre ellas mediante el *juicio* adecuado capaz de eliminar el sufrimiento.

Se cree que el concepto que tenía Epicuro del dolor y el sufrimiento estaba posiblemente relacionado con su propia complexión fisiológica. Sabemos, en efecto, que padecía del mal de piedra, de cálculos renales, y que sus crisis seguramente le sirvieron de material experimental para elaborar su doctrina. Pero lo hizo como sofista griego, mientras que los romanos lo hacen como pragmáticos.

Volvamos, por último, al estoicismo histórico y filosófico de los romanos. Epicteto nos invita a hacer un cierto «uso de las representaciones»

(II, VIII, 7). ¿Qué uso? Uno racional. ¿Es decir? Un uso conforme a la naturaleza. ¿O sea? Un uso sano y correcto de nuestra razón. Hemos recibido de la naturaleza nuestra razón para emplear nuestras representaciones como es debido. Epicteto afirma que la razón puede conocerse a sí misma. «La función primordial y más importante del filósofo es examinar las representaciones, discernirlas y no aceptar ninguna sin haberla examinado» (I, XX, 7).

Por lo tanto, la tarea concreta del filósofo es trabajar sus representaciones, ejercer sobre ellas su voluntad, examinar escrupulosamente lo que son en realidad las cosas para saber si dependen o no de nosotros. Si no dependen, no hay que preocuparse. Hay que aceptar la necesidad. De nada sirve, en efecto, rebelarse contra lo que acaece cuando nada se puede hacer.

En cambio, si nuestra razón concluye que podemos actuar sobre esas representaciones y que está en nuestra mano ganarle el pulso al dolor que nos aflige, entonces hay que quererlo. En esta voluntarista invitación romana se basa la creación del linaje del estoicismo: se trata de abrazar el estoicismo, ser estoico, mostrarse filósofo, ser sabio, o incluso ser un sabio.

En las *Disertaciones*, Epicteto aborda el tema del enfermo que tiene fiebre. Arriano, el discípulo que ha recogido las palabras de su maestro en dicha obra, le pone a la reflexión el siguiente título: «Cómo hay que soportar las enfermedades» (III, X). Quien quiera ser filósofo debe tener en mente los principios del estoicismo; hay tantos como situaciones pueden presentarse en un día o en una vida: la mesa, el baño, el ocio, la cama...

La cama, precisamente, puede ser la cama del sufrimiento, la cama del dolor del enfermo... «Si tenemos fiebre —dice—, hay que evitar dejarlo todo y olvidarnos de todo diciéndonos: “Si vuelvo a filosofar, ¡que me pase lo que sea! Habré de marcharme a algún sitio a cuidar de mi pobre cuerpo”. Sí, pero a condición de que no vaya también la fiebre.» En otras palabras: cuando se está enfermo, en ese momento en que debería bastar con

apartarse de todo y tomar los medicamentos sin inmutarse, no hay que pensar que no sirve de nada volver a filosofar. Al contrario, justamente porque hay dolor debe entrar en acción la filosofía y así producir sus efectos terapéuticos.

Dirigiéndose a su discípulo, que se equivocaría si optase por renunciar, el filósofo cojo prosigue: «¿En qué consiste el filosofar? ¿Acaso no es un prepararse para lo que suceda? ¿No comprendes que es como si dijeras: "Si vuelvo a prepararme para soportar con mansedumbre lo que suceda, que me pase lo que sea"? Como si alguien renunciara al pancracio por recibir golpes. Pero en ese caso es posible dejarlo y evitar la paliza, mientras que en este, si dejamos de filosofar, ¿qué provecho hay? ¿Qué debe uno decir en cada dificultad? "En esto me entrenaba, para esto me ejercitaba"» (ibíd.). ¿Qué sería un boxeador que abandonase el ring al primer directo de izquierda so pretexto de que es desagradable recibir golpes? Un fantoche.

¿El filósofo se dispondría, pues, a afrontar el sufrimiento, el dolor, la pena, el mal, para que, cuando todo eso llegara, salir huyendo como un cobarde cualquiera? ¡Un filósofo no huye de la necesidad, pues todo su trabajo consiste en saber afrontarla, sobre todo cuando resulta dura y penosa!

Sigamos:

> Ahora es el momento de pasar la fiebre: hazlo dignamente; de pasar sed: pásala dignamente; de tener hambre: siéntela con dignidad. ¿Que no está en tu mano? ¿Quién te lo impedirá? El médico te impedirá beber, pero que pases sed con dignidad no podrá impedírtelo; y te impedirá comer, pero que pases hambre con dignidad no podrá impedírtelo (ibíd.).

El enfermo puede aducir que se encuentra tan mal que no puede filosofar; su maestro le responderá que normalmente filosofa para vivir conforme a las leyes de la naturaleza mediante una razón sabiamente conducida. No es, por tanto, el momento ni el lugar de darse por vencido y considerar que la filosofía ya no es posible ni pensable; es justamente el

momento para afrontar ese tipo de dificultades por lo que uno practica. Este momento basta para justificar la filosofía.

Y Epicteto prosigue:

> ¿En qué te impide el tener fiebre seguir rigiéndote conforme a la naturaleza? Aquí está la prueba, la confirmación de las aptitudes de quien se dedica a filosofar. Pues también la fiebre es una parte de la vida, como el paseo, la navegación o el viaje. ¿Acaso lees mientras paseas? No. Pues tampoco cuando tienes fiebre. Pero si te paseas con dignidad, haces lo propio del que pasea; si pasas la fiebre dignamente, haces lo propio del que tiene fiebre.

Podríamos preguntarnos en qué consiste ese pasar dignamente la fiebre. Epicteto responde con claridad:

> En no hacer reproches a la divinidad y en no hacérselos al hombre, en no atormentarte por lo que sucede, en esperar la muerte apaciblemente, en respetar lo prescrito; en no sentir miedo por lo que vaya a decir el médico cuando venga, ni alegrarte en exceso si dice «estás bien», porque ¿qué te ha dicho de bueno? Cuando tenías salud, ¿qué bien suponía para ti? Y tampoco desanimarte si te dice que estás mal. Pues ¿qué es estar mal? Acercarse a la separación del alma y el cuerpo. ¿Qué hay de terrible en ello? Si no te acercas ahora, ¿no te habrás de acercar más adelante? ¿Acaso se volverá el mundo del revés porque tú mueras? Entonces, ¿por qué adulas al médico? ¿Por qué le dices: «Si tú quieres, señor, estaré bien»? ¿Por qué le das motivo para levantar orgullosamente una ceja? ¿Por qué no abonarle simplemente sus honorarios? Lo mismo que se paga al zapatero para que nos calce, al constructor por la casa, ¿por qué no hacer lo mismo con el médico por ese pobre cuerpo que no es mío, y que por naturaleza es un cadáver? De eso tiene oportunidad el que pasa la fiebre. Si cumple esas exigencias, hace lo que le es propio (ibíd.).

¡Qué lección! Habíamos empezado muy animados con un poco de fiebre, mojándonos la frente, y henos aquí ante nuestra propia muerte; debemos regresar de la tumba a la que Epicteto nos ha llevado tranquilamente, sin que nos tiemble la voz al dar hacia ella el primer paso. Si después de haber probado el féretro no salimos más entonados al constatar que de momento solo se trata de una simple fiebre, es que no hemos sido sensibles a la argumentación filosófica del sabio, y por eso no hemos sido nosotros mismos ni filósofos ni sabios, solamente unos simples afiebrados.

Se trata de una técnica estoica que denominaré «minoración»: consiste en comparar nuestro estado con un estado peor y admitir que no merecemos

compasión por no estar más aquejados, turbados y afligidos. Es doblemente eficaz.

¿Tienes fiebre? Podrías estar a punto de abandonar este mundo, cosa que, por otra parte, no cambiaría en nada su curso, ya que si fuera el caso fallecerías conforme a su orden y sus razones. Así pues, considérate feliz, ya que eso que creías ser lo peor no es más que lo que es, y hay algo peor que eso: morir. Lo cual, por otro lado, no es del orden de lo peor según el filósofo estoico, sino que pertenece al orden de la necesidad. ¿De qué nos quejamos, pues? Porque de algo nos estamos quejando...

En *Sobre la providencia*, Séneca explica a Lucilio «que las cosas que nos aterrorizan y hacen temblar redundan en provecho de los mismos a quienes les suceden» (III, 2). Así, el exilio que nos separa de aquellos a los que amamos y de los paisajes más queridos, la miseria que nos hunde, la muerte de los hijos para los padres, la viudez que aflige profundamente a uno de los cónyuges, el deshonor venga de donde venga, el infortunio que nos convierte en enfermos o en tullidos..., todo eso actúa en beneficio del que sabe darle un uso filosófico.

El sufrimiento nos permite ponernos a prueba: con él sabemos lo que somos, lo que podemos, lo que valemos, cuáles son nuestros límites. Es un instrumento de autoconocimiento. No es cuestión de valorarlo como harán los cristianos siguiendo a san Pablo, que tanto adoraba el sufrimiento, o de encontrarle virtudes salvíficas (por emplear su vocabulario), viendo en él la ocasión propicia para imitar la Pasión de Cristo, que nos abrirá las puertas del paraíso. Nada de eso.

Séneca dice que la fortuna «busca a los más fuertes como contrincantes. A algunos los pasa por alto con desdén; ataca al más duro y justo, contra el que puede desplegar su fuerza: con Mucio utiliza el fuego, con Fabricio la pobreza, con Rutilio el destierro, con Régulo los tormentos, con Sócrates el

veneno, con Catón la muerte. Solamente en la mala fortuna hallamos los grandes ejemplos».

Y Séneca pasa a examinar el caso de cada uno:

> ¿Es desdichado Fabricio porque trabaja su campo en cuanto queda libre de los negocios públicos, porque emprende la guerra tanto contra Pirro como contra las riquezas, porque come junto al fuego las raíces y hierbas que él mismo, un anciano honrado por el triunfo, arrancó al limpiar el terreno? ¿Pues qué? ¿Sería más feliz si acumulara en su vientre peces de lejanas costas y extrañas aves, si levantase la pereza de su estómago afectado por la náusea con mariscos de los mares Superior e Inferior, si circundase con un enorme cúmulo de frutas extraordinarias piezas salvajes, cobradas con gran estrago de cazadores? (III, 6).

Llega el turno de Rutilio:

> ¿Es desdichado Rutilio porque quienes lo condenaron serán acusados durante todos los siglos; porque prefirió que se lo privara de la patria antes que del exilio, porque fue el único que le negó algo al dictador Sila y porque no solo retrocedió, sino que huyó más lejos cuando se lo volvió a llamar? (III, 7).

Por último, comentando la historia de Mucio Escévola, Séneca afirma: «¿Es desdichado Mucio porque apoya su mano derecha sobre el fuego del enemigo y él mismo se impone un castigo por su error, porque con la mano quemada hace huir a un rey a quien no pudo hacer retroceder con la mano armada? ¿Pues qué? ¿Más feliz sería si calentara la mano en el seno de su amante?» (III, 5). Habrá quienes consideren que habría sido preferible el contacto con la piel de su amante. Así reconocen que no son romanos, y nunca lo serán.

4

Envejecer

Las ganas de hacerse mayor de Catón el Viejo

¿Cómo envejecer bien?

¿Quién es ese Catón el Viejo que Cicerón resucita para transformarlo en portavoz de sus ideas sobre la vejez en el diálogo que dedica a este tema? Un icono, un recuerdo, una historia, una imagen de culto para los paganos, un modelo, una alegoría, una metáfora, un símbolo, un faro moral erigido en medio de las negras aguas de los temporales, sean cuales sean las épocas o los lugares. También es un hombre, un marido que pierde a su mujer y se vuelve a casar ya octogenario con una joven y es padre por segunda vez a la edad en que normalmente se es más bien un abuelo mayor; un escritor, un soldado, un guerrero, un filósofo, un naturalista, un magistrado, un orador, un campesino, un general, un labrador, un historiador, un administrador de bienes. En definitiva, es un romano emblemático, un héroe que lo fue mientras nuestra civilización era todavía capaz de admirar a los héroes.

La imagen de culto es un Catón como mascarón de proa de la República romana, en el siglo II de nuestra era; el héroe de la *Eneida*, la biblia de Roma, en la cual Virgilio lo presenta como uno de los héroes fundadores de la ciudad; el político íntegro absolutamente intachable; el ciudadano al servicio de sus semejantes, animado por un formidable sentido del interés

general y del bien público; el patriota con la mirada siempre puesta en la enemiga Cartago, hasta el punto de que su nombre permanece asociado al famoso «Hay que destruir Cartago» después de participar valientemente en la segunda guerra púnica; la encarnación austera y rígida de la virtud moral; el enemigo jurado del imperialismo griego, que intenta meter la zarpa en la cultura de la Ciudad Eterna; el detractor de las costumbres importadas de Atenas, del lujo y la molicie, de la homosexualidad y la pederastia, de la afectación y el preciosismo, del refinamiento y la sofisticación, del relativismo y el intelectualismo; el defensor de la tradición contra la supuesta modernidad y todos los hipotéticos progresismos; la encarnación en el organismo y el corazón, en el espíritu y la carne, en el alma y el cuerpo de lo que se denomina el *mos maiorum*, es decir, los valores arquitectónicos de la ética romana: la fidelidad a las costumbres y hábitos de los ancestros, esto es, el gusto por el trabajo bien hecho; la fidelidad a la patria; la vida frugal, sencilla, sobria, austera; el rechazo del *otium* y de todo tipo de ociosidad. Son, pues, estas virtudes: la *fides*, fidelidad a sí mismo y a los demás, respeto por la palabra dada, lealtad, confianza; la *pietas*, la piedad a los dioses del panteón antiguo, la devoción a esos dioses, el deber para con las divinidades civiles y cívicas romanas, pero también para con los ancestros, los parientes, la parentela, la ciudad; la *maiestas*, nuestra majestad, pero también la dignidad, el sentimiento de pertenencia a una élite; la *virtus*, el coraje, la capacidad de liderazgo, el poder de decidir tras haber deliberado, el arte de distinguir lo que es bueno o no para el Estado, la resistencia a la tentación; la *gravitas*, el respeto a la tradición sin crispación, la dignidad sin afectación, la seriedad sin tomarse en serio, la autoridad sin autoritarismo; la *constantia*, que consiste en hacer lo que se dice y decir lo que se hace; la *frugalitas*, nuestra frugalidad, lo que hoy se denomina la «sobriedad feliz». Catón es, pues, el hombre de la virtud en unos tiempos en que el vicio y el cinismo, el oportunismo y la intriga, la corrupción y el desenfreno hacen la ley, es decir, en todas las épocas...

Coraje y audacia, rectitud y lealtad, firmeza y austeridad, frugalidad y verdad, honradez y probidad, honestidad e integridad: él es la encarnación de lo que debe ser un hombre para ser verdaderamente romano, o un romano para ser verdaderamente un hombre.

¿Lo fue de verdad? Sí, lo fue. Este hombre del que se dice que tenía una elevada opinión de sí mismo podía reconocer ese vicio ante los que carecían de virtud: echando la vista atrás sobre lo que hizo y él mismo fue, podía legítimamente pensar que se había acercado al máximo a ese ideal romano bajo los pliegues de un drapeado en el que se halla envuelto desde entonces para la posterioridad.

Sin duda hizo política y pasó por todos los grados y honores de este oficio y también del de las armas: tribuno militar en 214 a. C., cuestor en 204, edil plebeyo en 199, pretor en 198, cónsul en 195, de nuevo tribuno militar en 191, legado en 190, no logra ser censor en 189 pero lo consigue en 184. Es lo que los diccionarios enciclopédicos llaman un *cursus honorum.* Ahora bien, en el oficio de las armas y de la política, a veces hay que forzar un poco el vicio para obtener la virtud, y aquí y allá descubrimos un Catón capaz de ser feroz en la campaña para ser elegido. Todo el mundo sabe que esa actividad requiere una formidable voluntad de que el otro no salga elegido para obtener uno mismo el cargo. Fue un político temido y respetado, tan admirado como odiado. Un personaje capaz de despertar pasiones, como ocurre con todos los individuos que molestan porque llevan una vida que es un reproche para los que no hacen nada con la suya. Aurelio Víctor escribe en sus *Varones ilustres de la ciudad de Roma*: «Acusador infatigable de los malvados, era ya octogenario cuando llevó a Galba ante los jueces. Acusado él mismo cuarenta y cuatro veces, siempre resultó gloriosamente absuelto» (XLVII).

Catón escribió mucho; todo se ha perdido, salvo un *Tratado de agricultura*. Sin embargo, fue uno de los autores que más publicó en su época, y sobre toda clase de temas. Es una especie de enciclopedista: un

libro de historia romana destinado a la educación de su hijo; otro titulado *Orígenes*, donde narra los primeros tiempos de la ciudad; tratados de moral o de medicina para sus criados; escritos técnicos; monografías históricas; un tratado de derecho civil (del derecho augural y pontifical en particular, es decir, obras que codifican la práctica religiosa); una recopilación de chascarrillos (el austero Catón tenía sentido del humor, y mucho más que eso, porque sabía matar con una frase certera); una obra de estrategia militar... También se ha hablado de una especie de historia de la literatura latina, pero no hay pruebas. Hasta nosotros han llegado dos cartas escritas a su hijo.

Su contemporáneo Polibio habla un poco de él en su *Historia*, pero solo nos quedan testimonios póstumos y de segunda mano, aunque escritos por personajes importantes: Cornelio Nepote, Cicerón, Tito Livio, Plutarco (que no parece muy entusiasta), Aurelio Víctor, Plinio, Quintiliano, Frontón, Aulo Gelio. Catón no se halla, pues, en ningún sitio en particular, pero está presente por doquier en la literatura latina.

Catón nace en el 234 a. C. en Túsculo (la ciudad que habitualmente asociamos con Cicerón) en el seno de una familia plebeya. Su nombre procede del latín y significa «agudo, avispado, hábil, penetrante, sutil». Plutarco reproduce un epigrama que nos informa sobre su físico poco agraciado: «Tenía el pelo tirando a pelirrojo, ojos de lechuza y colmillos afilados» (*Vida de Catón*, I, 4). No conocemos con detalle su infancia, aunque nos consta que fue ruda y campesina, consagrada al labrado de unas tierras pedregosas. El contacto con la naturaleza constituye y forma su temperamento y su carácter, que no se deja engañar por los melindres intelectuales de los griegos. Estudia derecho y, como era costumbre en la época, solía defender gratis a los ciudadanos en los asuntos locales. Cicerón más tarde sí que cobrará.

La propiedad familiar está junto a la de Curio Dentato, que probablemente regaló esas tierras a la familia de Catón como recompensa por los combates que libraron sus parientes. Al igual que Cincinato, Mucio Escévola, Catón, Régulo y Lucrecio, Curio es uno de los personajes emblemáticos de Roma: vencedor de los sabinos, de los lucanos y de Pirro, ese héroe militar fue ovacionado a su regreso en Roma. Repartió unas pocas tierras entre sus soldados, porque consideraba que eso les bastaría para llevar una vida frugal. Aurelio Víctor cuenta esta anécdota de él: «Un día, los embajadores samnitas le ofrecieron oro mientras él estaba cocinando unos nabos en los fogones. "Prefiero —les dijo— comer estas raíces en mis platos de barro y mandar sobre los que tienen oro." Acusado de haber desviado fondos para su beneficio, muestra a todos una vasija de madera que utilizaba normalmente en los sacrificios y jura que de todo el botín enemigo eso es lo único que se ha llevado a su casa» (XXXIII). Este es el hombre.

Plutarco, evidentemente, también cuenta esta anécdota pero, menos seco que Aurelio Víctor, añade que Catón iba muy a menudo a esa propiedad: «Mientras contemplaba lo pequeña y humilde que era la casa, pensaba en aquel hombre que había sido el más grande de los romanos, que había sometido a las tribus más belicosas y expulsado a Pirro de Italia, pero que, después de sus tres triunfos, no había dejado de layar él mismo ese pedazo de tierra y de vivir en esa casita» (II, 1). Merced a las lecciones de virilidad y sabiduría, de austeridad y frugalidad, de autenticidad y sobriedad, el joven Catón puede formar su cuerpo y su alma para la doble dureza de los trabajos agrícolas y el contacto con un hombre sublime.

A los diecisiete años, lucha contra los ejércitos de Aníbal y tiene costurones por todo el cuerpo y, según Plutarco, «marcas de heridas recibidas de frente» (I, 7). En los combates mata, golpea y ruge. Tiene una cara feroz y su determinación aumenta aún más el temor que de por sí inspira. Lleva él mismo sus armas y se hace acompañar por un solo esclavo,

que carga con las provisiones. Tuvo un comportamiento impecable con ese esclavo y a veces incluso lo ayudaba a preparar la comida. Bebía agua y, salvo raras excepciones, para reponerse la cortaba con vinagre o se daba unos lingotazos de vino puro de mala calidad.

Catón también vivía cerca de Valerio Flaco, otro romano emblemático. Ese patricio hijo de cónsul iba al Foro por la mañana temprano para asistir gratuitamente a los ciudadanos que precisaban ayuda judicial. Luego volvía a cultivar sus campos y, vestido con una túnica corta en invierno o desnudo en verano, trabajaba la tierra en compañía de sus esclavos, con los cuales compartía unas comidas sencillas. Como Valerio Flaco había oído hablar bien de Catón, lo invitó a su casa y le aconsejó que fuera a Roma y se dedicase a la política. Este siguió su consejo y en Roma se rodeó de un grupo de amigos y admiradores. Allí se descubrió su talento como orador; algunos lo llamaban el «Demóstenes romano» (IV, 1).

Plutarco escribe:

> Ya en esa época, la ciudad era demasiado grande para conservar su pureza; su dominio sobre tantas regiones y tantos hombres la había puesto en contacto con muchas costumbres y había sufrido la influencia de los modos de vida más variados. Era natural, pues, que admirasen a Catón al verlo tan diferente de los demás, agotados por las fatigas y languideciendo por los placeres: él no se dejaba dominar ni por las unas ni por los otros, y ello no solo en su juventud, cuando aspiraba a los honores, sino incluso en la vejez, cuando ya peinaba canas, después de su consulado y su triunfo, como un atleta victorioso que permanece fiel a su régimen de entrenamiento y persevera hasta la muerte (IV, 2-3).

Catón llevaba ropas sencillas y poco costosas, comía como la gente más modesta, bebía el mismo vino que sus trabajadores. Por eso Plutarco puede escribir: «Un hombre fiel al antiguo hábito de trabajar con las manos, un hombre que se contentaba con una cena frugal y un desayuno frío, un vestido sencillo y una morada plebeya; un hombre que encontraba más envidiable no necesitar cosas superfluas que poseerlas; un hombre así era algo muy raro» (IV, 2). Así era ayer, bajo la República romana, así es hoy y así será siempre en todos los tiempos y lugares.

En su *Historia natural*, Plinio el Viejo nos cuenta que un día Catón recibió en herencia un tapiz de Bitinia y que enseguida lo vendió; las paredes de su villa eran de piedra sin enlucir; no compraba ningún esclavo de valor, pues nunca fue aficionado a los efebos en su cama, sino a los trabajadores robustos en sus campos, sus cuadras y sus establos; no compraba ninguna tierra que necesitase ser regada, sino superficies útiles para la ganadería y la agricultura.

Cuando fue pretor en Cerdeña, se encargó de que la ciudad hiciese ahorros considerables autorizando solo los gastos útiles para lo estrictamente necesario; visitaba las poblaciones a pie, sin carruaje, con un único ayudante para cargar los objetos de las libaciones religiosas y cívicas; como comandante militar, rechazaba las rapiñas y pagaba correctamente a sus soldados; sabía griego, pero no quiso utilizar su lengua con los corintios cuando estuvo en su tierra; recurrió a los servicios de un intérprete para no emplear el idioma de un pueblo cuyas costumbres, ideas y pensamientos consideraba nocivos para Roma; era un orador conciso y preciso, rápido y fulgurante, irónico y eficaz; «pensaba que las palabras de los griegos venían de los labios, las de los romanos del corazón» (Plutarco, *Vida de Catón*, XII, 7), el órgano en el que según ellos se asienta el pensamiento.

Su carrera política estuvo dedicada por entero a hacer triunfar el bien y a perseguir todo lo que impedía la virtud. Por lo tanto, atacó mucho; y consiguientemente fue también muy atacado. Hasta el final de sus días, que fueron muchos, llevó a los corruptos ante la justicia y a él lo llevaron ante los tribunales los que querían hacerlo caer.

Como censor actuó de manera impecable. Roma elegía a dos magistrados, uno entre los plebeyos y el otro entre los patricios, para ejercer ese cargo cuya labor consistía en comprobar la moralidad de los que se dedicaban a la política. Catón persiguió el lujo, la molicie, la corrupción, la lujuria y la inmoralidad. Y cabe decir que la moralidad de los antiguos romanos no permitía cambalaches con el Olimpo pagano. Fue excluido del

Senado, por ejemplo, un hombre que fue visto en la calle abrazando... a su propia esposa. Es cierto que fue en pleno día y ante su propia hija. Acompañó el gesto con estas palabras: «A mí mi mujer jamás me ha abrazado si no es después de un fortísimo trueno», y añadió bromeando: «Cuando Júpiter retumba, soy feliz como un dios» (XVII, 7). En casa de Catón, sin embargo, no debían de reír todos los días que Júpiter tronaba. Grava con impuestos a los ricos cuando poseen grandes cantidades de objetos preciosos; destruye los conductos de los que desvían el agua pública para regar los jardines particulares de sus propiedades; manda derribar las construcciones que invaden el dominio público; impone tasas a la producción de riquezas; priva de su caballo, el coche oficial de la época, a un senador indigno; combate la obesidad de los équites romanos, porque quiere que sean recios y musculosos, sobrios y delgados. «¿Cómo puede ser útil a la República un cuerpo así —decía Catón—, cuando desde el cuello hasta la cintura todo es vientre?» (IX, 6).

El pueblo ama a Catón; Catón ama al pueblo. Plutarco escribe: «En general, consideraba que un buen ciudadano no debía ni siquiera aceptar los elogios, a menos que eso fuera útil para la comunidad» (XIX, 6). No dijo que no a una estatua en un templo para celebrar sus actos, porque consideró que merecían publicidad para edificación de la mayoría. Plutarco lo ve como la prueba de un amor hipertrofiado hacia sí mismo, y son varios los pasajes en los que insiste en este rasgo de su carácter.

Catón tenía esposa, se la encontró una tarde en que tronaba Zeus, o mejor dicho Júpiter, ya que estamos bajo cielos romanos... Por tanto tuvo una vida privada, íntima. ¿Cómo fue? Plutarco escribe: «Fue buen padre y excelente marido» (XX, 1). Catón se casó con una mujer que no era rica pero sí noble, y este matrimonio permitió que su nombre brillase con otro resplandor en una Roma dominada por las grandes familias patricias. Catón es, en la

terminología de la época, un «hombre nuevo», es decir, un plebeyo que medró gracias a la protección clientelar de Valerio Flaco y sus amigos. El matrimonio es un asunto social, cívico y, por lo tanto, político.

Consideraba que pegar a la mujer o a los hijos era una falta grave y «juzgaba más digno de alabanza un buen esposo que un gran senador» (XX, 3). Obsérvese la importancia que tiene semejante comentario en boca de Catón y en una Roma donde el consulado exige consagración absoluta.

Sabemos de su carrera militar y política; a pesar de esas obligaciones, siempre estuvo junto a su mujer cuando bañaba y cambiaba a su hijo. Su esposa lo amamantaba, pero no se contentaba con criar a su prole, sino que hasta daba de mamar a los hijos de los esclavos para crear una fraternidad de leche entre su hijo y los hijos de la servidumbre.

Catón se encargó personalmente de la educación de su hijo, porque consideraba que no había de ser un esclavo, algunos de los cuales ejercían de preceptores, y menos un esclavo griego, quien se encargase de formar a un ser eminente, a un hombre hecho y derecho, a un romano. Era púdico en presencia de su hijo y jamás se mostró desnudo ante él. No deseaba que a su hijo lo reprendiese un esclavo, y por eso le dio él mismo clases de gramática, de historia (escribió para este fin una historia de los grandes momentos de Roma con letras grandes), de literatura y de derecho; pero también se ocupó de la perfecta educación de su cuerpo, con ejercicios deportivos, gimnasia, equitación, lanzamiento de jabalina, boxeo, lucha y natación, enseñándole por ejemplo a «cruzar el Tíber a nado, a pesar de sus remolinos y sus corrientes» (XX, 6). Si la señora Catón no se reía todos los días en su casa, tampoco su hijo Marco debía de pasárselo en grande...

De tal palo no siempre sale tal astilla, y Marco no tuvo ni el vigor, ni la fuerza, ni la resistencia de su padre. Podía emularlo en lo espiritual y lo intelectual, pero no en lo corporal y lo físico. Para Catón fue un disgusto. A pesar de todo, su hijo fue un soldado valiente y destacó en los campos de batalla.

A Catón no le gustaban los filósofos griegos que, con sus argucias, deslumbraban a los jóvenes romanos. Sofistas, rétores, individuos capaces de rebajar la filosofía a juegos verbales, por no decir verbosos, presumían de defender una opinión y al minuto siguiente la contraria. ¿Cómo podía gustarle a este hombre que tanto adoraba la verdad y la probidad una disciplina que los griegos practicaban como estetas? Es cierto que algún tiempo después habrá una filosofía romana, pero se desprenderá de todos esos manierismos llegados de Atenas y se concentrará en el núcleo duro del pensamiento: en cómo prepararse para la acción.

Catón pierde a su mujer. No sabemos la fecha; tampoco el motivo y manera de su muerte. Era un hombre vigoroso, así que no estuvo mucho tiempo sin esposa. Recurrió a una joven esclava que se reunía con él en su alcoba. Bien educado, su hijo le manifiesta su desaprobación. Él no le hace caso y, aunque tenía más de ochenta años, une su vida al destino de esa muchacha y engendra un hijo. Marco no llegó a conocer a su hermanastro, pues murió antes de que este naciera.

Catón no abandonó nunca la política. Se dedicó sabiamente en la vejez a sus jardines y sus huertos y escribió sobre estos temas. También preparaba confituras, sobre las cuales disertó en su *Tratado de agricultura*. Le gustaba organizar ágapes con comensales alegres, a los cuales asistían jóvenes y no tan jóvenes. En su mesa no se hablaba mal de nadie, ni bien, por cierto. Era un lugar para la amistad, para compartir y para la frugalidad feliz.

Un día fue al Senado con un puñado de hermosos higos frescos diciendo que acababan de llegar de Cartago, lo cual demostraba lo cerca que estaba Numidia de Roma —apenas tres días de navegación— y, por lo tanto, la peligrosidad de un adversario al que ya se había combatido dos veces. Sabido es que su nombre quedó asociado a la expresión «Hay que destruir Cartago». Tuvo la satisfacción de ser escuchado, pues se desencadenó la tercera guerra púnica. Pero nunca supo cómo acabó, ya que murió antes de que Roma resultara vencedora. Como en el caso de su primera mujer,

ignoramos de qué murió ni cómo, pero conocemos la fecha del óbito: fue en el 149. Escipión arrasó Cartago en el 146 y esta pasó a ser una provincia romana.

¿Por qué eligió Cicerón a Catón para defender las ideas de su diálogo filosófico sobre la vejez? Porque la lección más importante para envejecer bien es que uno debe vivir plenamente la vida que antecede a la vejez, y la vida de Catón fue en todo punto emblemática de lo que es una vida plena: buen ciudadano, buen esposo, buen padre, buen orador, buen magistrado, buen guerrero, buen estratega, buen escritor, buen campesino. Catón hace el bien, que es el interés general, y combate el mal, que se confunde con el interés particular. Ama la virtud y abomina del vicio. Defiende su ciudad, su país, a su pueblo, y no tiene más objetivo que servir y no servirse de, ponerse al servicio y no poner a su servicio. Es un individuo porque somete el sujeto a la comunidad y a cambio le restituye la fuerza de la comunidad, el poder de la colectividad. La negación romana del individuo constituye, paradójicamente, su afirmación. Catón se revela como el maestro de esta dialéctica existencial.

Malograr la vida es malograr la muerte: ¿cómo se puede efectuar un mutis elegante cuando se ha pasado uno la vida zigzagueando? Solo un trayecto rectilíneo conduce al lugar hacia el que todos nos dirigimos después de haber vivido y, por tanto, envejecido. Esta lógica obedece a las leyes de la naturaleza, sobre las cuales nada podemos y contra las cuales no sirve de nada protestar, despotricar o enfurecerse.

Los estoicos nos lo han enseñado: no hay que rebelarse contra la necesidad. Sin embargo, la necesidad no tiene por qué devastarnos, pues tenemos sobre ella el poder de las representaciones. La vejez tiene una existencia objetiva, por supuesto, pero tenemos poder sobre ella mediante

nuestros propios actos. Evidentemente, la vejez nos hace, pero siempre que no seamos nosotros quienes la hagamos.

¿Hay que hacer, pues, de la necesidad virtud? En cierto modo, sí. Es el principio de la sabiduría. Primero, habría que asumir desde la juventud que nuestra existencia está inscrita en el tiempo y que el tiempo estropea; es una perogrullada, pero merece ser dicha, repetida, precisada y confirmada. No somos eternos ni inmortales en modo alguno, o sea, ni por el cuerpo ni por el espíritu, que por otra parte es corporal.

Si envejecemos mal es porque no hemos pensado cada día que estábamos envejeciendo, en vez de pensar que algún día envejeceríamos. La vejez no surge en un momento de la vida que podamos marcar en el calendario. La edad no tiene nada que ver: hay cuarentones viejos y nonagenarios jóvenes. Además de un estado del cuerpo, la vejez es un estado del alma: puede que el estado del cuerpo no sea más que lo que el alma, es decir, aquí la voluntad, hace de él. Pues sabemos que el alma (material) impone al cuerpo (espiritual) un orden que, de rebote, trae aparejados unos efectos.

Nadie negará que existe una objetividad en el envejecimiento, pero también hay una subjetividad en lo que uno hace con él. Querer la vejez que nos quiere es ser viejo. No quererla es ir hacia una vejez que no nos querrá. Negarse a quererla es ser más querido aún por ella.

Cuando Cicerón escribe *Acerca de la vejez* tiene más de sesenta años, lo cual es bastante en aquella época, y su vida no es nada dichosa: le han apartado de los asuntos de la ciudad, así es que la política se hace sin él; detesta a César, que no ha querido recuperarlo; por eso lo considera un dictador y desea su muerte, aunque lo recibe en su casa con una guardia de dos mil hombres; se ha divorciado de Terencia, su malhumorada esposa, y se ha casado con una joven pupila llamada Publilia, pero es un error creer que la sangre de la juventud se transfunde en el lecho; su hija da a luz y por lo tanto se convierte en abuelo, un signo innegable de vejez, sobre todo

cuando tu mujer por edad podría ser tu hija; se retira a Túsculo para escribir las famosas *Tusculanas*, su libro más hermoso, sobre el sufrimiento, la muerte, el dolor, las pasiones, la sabiduría, la felicidad...; su hija Tulia fallece de forma brutal sin que se sepa por qué; manda a su joven esposa de vuelta a Roma porque le parece que se ha comportado mal en esa ocasión; también él se marcha de Túsculo, que ahora le resulta insoportable, y se va a casa de su amigo Ático; luego le abandona para irse a otra villa suya cercana al mar; trabaja para sufrir menos; efectúa después el trayecto inverso y deja la costa para reunirse con Ático y luego regresar a Túsculo. Divorciado, casado en segundas nupcias, de luto por su hija y enfadado con su nueva esposa, se siente inútil, apartado de los asuntos de Estado, relegado. No hay nada que le haga a uno sentirse tan viejo... En una carta a Ático le escribe: «La vejez me agria el carácter» (XIV, 13, 3 y XIV, 21, 3).

Evidentemente, ese texto de su vejez acerca de la vejez va dirigido a sí mismo. Siempre pensamos única y exclusivamente a partir de nosotros mismos. El libro es una consolación que escribe para sí y que ofrece a la lectura de los demás. A los sesenta y dos años, forma parte sociológicamente de los viejos. De él depende no formar parte de ellos ontológicamente o de forma existencial.

Acerca de la vejez es un libro de varios niveles. Escoge a Catón porque fue un anciano hermoso tras haber llevado una hermosa vida, pero también lo escoge por ser un modelo de virtud frente a... César, que se ha convertido en figura emblemática del vicio. Este texto sobre los efectos de la edad también es una filípica contra el poder personal y, por lo tanto, puede interpretarse igualmente como una forma de ofrecer sus servicios a los hombres del partido político que combate a César, entre ellos Bruto.

Cicerón abre su diálogo afirmando que la vejez es «una carga» (I, 2), pero que existe un primer remedio contra ella, que es pensarla. Aquí encontramos la antigua invitación estoica a sopesar las cosas, sabiendo que son ante todo representaciones. Hay que empezar, pues, por saber qué es la

vejez, y luego considerar las distintas modalidades de acción sobre ella, es decir, contra ella.

La carga se aligera. Y se aligera por la filosofía que supone el pensamiento anticipado y la escritura posterior para realizar la anatomía de ese sufrimiento del alma. Envejecer es un sufrimiento; pensar la vejez y escribir sobre ella es suavizarla, incluso hacerla agradable.

Catón dice: «A los que no tienen ningún recurso en sí mismos para llevar una vida buena y feliz, toda edad les resulta pesada. En cambio, a los que buscan todo lo bueno en sí mismos, nada de lo que ocurra por ley de vida les puede parecer malo» (II, 4, preámbulo). El cuerpo puede querer ser viejo, sí, pero la energía del alma, la voluntad del espíritu, la potencia de la voluntad son capaces de querer contra ese querer. Lo que la carne quiere, el alma puede no quererlo. Cuando la arruga surca la cara, el pensamiento la borra; al menos está en su poder borrarla, y para ello basta con activar la volición.

La vejez, como el sufrimiento o la muerte que van del brazo, resulta ser, pues, una representación sobre la cual la reflexión dispone de plenos poderes. El estoicismo, que es una escuela de energía, encuentra un nuevo campo de batalla en los achaques del envejecimiento. La vejez me quiere, sí; pero de mí depende querer algo distinto de lo que ella quiere; por ejemplo, que no tome todas las decisiones, sino que decida únicamente aquello contra lo cual nada puede oponerse.

Catón señala una contradicción a la que no le falta verdad, ciertamente. A propósito de la vejez, escribe: «Todos quieren alcanzarla, pero una vez alcanzada abominan de ella: esta es la inconsecuencia y la depravación de la idiotez» (II, 4, principios). Nosotros, sin embargo, podríamos responderle que está siendo un poco sofista, pues es perfectamente posible desear la vejez como algo preferible a la muerte, y al mismo tiempo no preferirla a la vida con salud.

¿Se le reprocha que llegue antes de lo previsto? Ilusión óptica. Llega a su hora. No le discutiremos a Catón los detalles sobre la percepción del tiempo que a su vez se ve afectada por el tiempo: el día del niño de diez años en el jardín de sus abuelos es parecido, desde el punto de vista cronométrico, al del mismo individuo ya anciano que se halla sentado en su sillón junto a la chimenea. Lo que dice la clepsidra no es lo que cuenta el cuerpo, que es un tipo de clepsidra que se estropea con el tiempo. Y, además, el tiempo de la inocencia propia de la edad infantil no coincide con el tiempo de la experiencia de quien se ha recorrido a sí mismo tanto como ha recorrido el mundo y a los demás. El día de quien no sabe nada parece más ligero, y por lo tanto más corto, que el día de quien ha aprendido mucho.

Pero conviene situar el pensamiento de Cicerón en su época. La esperanza de vida no era la misma que la de hoy. Se moría mucho al nacer, durante la infancia y antes de los veinte años. Es preciso también colocar la reflexión ahistórica del filósofo en su contexto histórico: uno de cada dos niños moría al nacer y solo el 7,5 % de la población alcanzaba la edad de Cicerón, que acaba de superar los sesenta años...

Más convincente es el argumento de que la vejez llega a su hora. Efectivamente, nadie se ve sorprendido a traición. Imaginar que no nos afecta, cuando es algo que aflige a todos los seres vivos desde que existen y mientras sigan existiendo, es dar pruebas de ceguera, de inconsciencia o de negación. De ahí el interés, para quien quiera aprender a envejecer, de empezar a hacerlo pronto para saber que envejecemos cada día, cada década, cada año, cada mes, cada semana, cada segundo... Todo instante vivido nos acerca a la vejez, que a su vez nos aproxima estadísticamente a la muerte. Y la meditación sobre la edad también es, naturalmente, meditación sobre la muerte. Si «filosofar es aprender a morir», según la acertada fórmula de Cicerón popularizada por Montaigne, filosofar también es aprender a envejecer, que es a la vez aprender a morir y, por lo tanto, a vivir.

Está inscrito en las leyes de la naturaleza que envejezcamos, y la naturaleza siempre hace bien las cosas. Y si lo hace bien en cada edad, ¿por qué no iba a hacerlo bien en esta última etapa de la vida?

Algunos arguyen, en contra de la vejez, que nos priva de pasiones, de placer y de deseo. Pero muchas veces se achaca a la edad lo que habría que atribuir al carácter o al temperamento del que se lamenta: el atrabiliario siempre tendrá algo que reprocharles a los avatares de la vida para no tener que reprocharse a sí mismo el vivir constantemente en la recriminación. El que está acostumbrado a las pasiones tristes por su carácter solo verá tristeza en todo, y la vejez le ofrecerá muchos motivos para quejarse.

Pero si el deseo disminuye o, lo que es más grave, si el cuerpo no está a la altura del deseo que no desaparece, podemos reaccionar de dos maneras: bien nos abandonamos a las pasiones tristes, con los consiguientes lamentos, quejas, gemidos, lloriqueos, refunfuños y otras reacciones muy poco romanas; o bien nos alegramos de estar desconectados de lo que tan a menudo nos convierte en el famoso *Heautontimoroumenos* de Terencio, en verdugo y víctima de nosotros mismos. Que el cuerpo ya no lo pueda todo mecánicamente, sino solo aquello de lo que el alma es capaz, no es tanto una servidumbre como una liberación, no tanto un sufrimiento como un alivio. Al menos, todo lo malo que nos pasaba por los caprichos de la testosterona ya no seguirá ese camino. La libertad que sobreviene tras la servidumbre sexual es superior a las locuras y extravagancias de sus propias sumisiones. Muchos motivos de errancia ontológica y de nomadismo existencial desaparecen al mismo tiempo que la libido reducida por la vejez... o abolida para otros.

Algunos sostienen que las riquezas, los bienes y las propiedades hacen más llevadera la vejez. Sería indecente, cuando uno es propietario, hacer el elogio de la vida sin posesiones. Cicerón, sin embargo, cayó varias veces en esa forma de impudor. Hace decir a Catón que es mejor esa vida. En el fondo tiene razón: la hermosa y dichosa vejez de un campesino pobre vale

más que la vejez fea y desdichada de un sátrapa rodeado de sus tesoros. Pero una vejez feliz, buena y bella sobre un lecho dorado tampoco está mal para los que pueden comprar algunas tranquilidades a fin de obtener serenidad, calma y quietud. La sobriedad feliz solo es buena para los que la eligen, no para los que la sufren: una sobriedad sufrida es otra forma de designar la pobreza. A Cicerón, que se trasladaba de una villa en el campo a otra junto al mar pasando por varias villas de Roma, todas a su nombre, le era fácil elogiar la austeridad. En este tema, Catón resultaba más creíble. Conviene, pues, oír estas palabras colocadas de nuevo muy oportunamente en boca de Catón el Viejo en lugar de en la del filósofo que hoy día tendría que pagar el impuesto sobre grandes fortunas... No existe la igualdad entre ricos y pobres ante la vejez.

Catón deja de lado estas consideraciones después de haber afirmado que la riqueza y el rango hacían menos penosa la vejez. Desplaza entonces la reflexión a un terreno menos sociológico y mucho más filosófico: se refiere a la vida vivida y a la práctica de las virtudes. Ahí está la verdadera medida de la cuestión: «Cultivadas a todas las edades, tras una vida larga y bien aprovechada, dan frutos maravillosos, no solo porque jamás nos abandonan, ni siquiera en la última etapa de la vida —lo cual ya es muy importante—, sino porque la conciencia de haber llevado bien la vida y el recuerdo de haber realizado muchas buenas acciones resultan sumamente placenteros» (III, 9). Una frase formidable. La vida bien aprovechada, el llevar bien la existencia, el haber realizado muchas buenas acciones: así es como se puede envejecer bien.

Porque hay vidas vacías y desaprovechadas, vidas mal llevadas, vidas llenas de malas acciones —¡muchas, por desgracia!—, y no son necesariamente las que viven la vejez menos penosa; pero siempre es a costa de mentirse y de reescribirse uno mismo, borrando así la maldad para sustituirla por la leyenda de una existencia que no ha existido nunca. Gozan de ser tras haber vivido, pero los que han vivido son fantasmas: han llevado

una vida falsa como vivos y una vida verdadera como muertos. Claro que salvan la piel, pero es la de la serpiente. Una muda que hiede a reptil.

Catón, que no se contentó con llevar una vida buena y bella, sino que vivió la vida superior del héroe, reconoce que nadie está obligado al heroísmo. No es necesario en la existencia haber combatido, derrotado ejércitos, vencido a los héroes enemigos, tomado puertos y ciudades: «También la vejez fruto de una vida llevada con calma, con honor y con dignidad es una vejez apacible y dulce» (V, 13). Con mi padre, que murió poco antes de cumplir ochenta y nueve años, yo mismo pude comprobar la verdad de esa afirmación.

Cicerón prosigue. Se le achacan a la vejez cuatro inconvenientes principales: aparta de los negocios, debilita el cuerpo, priva de todos los placeres y acerca a la muerte. Son temas que ya han sido abordados en la conversación, pues el texto se articula en forma de diálogo. Catón vuelve sobre cada una de estas cuestiones.

Primer inconveniente: la vejez aparta de los negocios. No de todos. Solo de los que exigen un cuerpo diligente, pero sin que la inteligencia, el ingenio, el alma y la razón desempeñen un papel fundamental: claro que, con la edad, uno es menos capaz de caminar y escalar, de correr y boxear, de participar en los juegos del circo y de la palestra, en la preparación militar y el combate cuerpo a cuerpo; pero se está más dotado para la sabiduría y la templanza, la mesura y la sagacidad: «Las grandes empresas no se realizan con la fuerza, la rapidez o la agilidad corporal, sino con la sabiduría, la autoridad y el valor de la prudencia; cualidades de las que no suele estar privada la vejez, sino que, por el contrario, tiende a acrecentarlas» (VI, 17).

El vigor no es del todo bueno. Catón constata que en política son los jóvenes quienes rompen, deshacen, desmontan y estropean las cosas,

mientras que son los viejos quienes las preservan, protegen y restauran. «Sin duda, la temeridad es propia de la edad floreciente, y la prudencia de la que languidece» (VI, 20). Variación sobre el tema de los jóvenes necios y los viejos sabios, un pensamiento profundo inaccesible... ¡para los jóvenes!

Dicen que los viejos pierden la memoria. No, los viejos no, sino personas de cualquier edad que no la ejercitan ni la fomentan. Porque no es tanto cuestión de la materia donde se aloja, el cerebro, como de la dinámica que la mantiene, la memorización. Cicerón es muy moderno en este tema de la plasticidad neuronal gracias al ejercicio...

Defiende una tesis que, desgraciadamente, ya no está de actualidad en nuestro Occidente nihilista: la deferencia de los jóvenes hacia las personas de edad provecta. En nuestra época imbuida por la religión del progreso, el futuro encarna la parusía tecnológica y el pasado, el oscurantismo en esa misma materia. De ahí que los viejos sean considerados criaturas obsoletas y desechables, mientras que los jóvenes están adornados con todas las plumas del pavo real. La ignorancia y la ingenuidad, la inexperiencia y la incompetencia se han convertido en las virtudes de una época sin virtud. Y el saber acumulado por los viejos no vale nada. El proverbio africano según el cual «un anciano que muere es una biblioteca en llamas» se ha convertido en un adagio reaccionario. Por eso Catón ya no podría decir: «Así como la vejez se hace más llevadera por la deferencia y el afecto de la juventud, igualmente los jóvenes disfrutan de los consejos de los ancianos, que les estimulan a cultivar la virtud» (IX, 26).

Segundo inconveniente: la vejez debilita el cuerpo. Sin duda, al cuerpo que debe asaltar un fortín o vencer a un enemigo, entrar en combate o soportar una larga marcha; pero el cuerpo no es solo músculos y tendones, también es voz. Y el orador famoso que fue Catón no se priva de decir que él, que tanto ha vociferado en los campos de batalla —era célebre por ello — y clamado en los pretorios, conoce la seducción de las suaves voces de la gente mayor: «Y además es hermosa la palabra serena y sensata del

anciano, y si su discurso resulta elocuente, meditado y suave, bastará para atraer a quien escucha» (IX, 28).

De Catón también son las palabras siguientes: «Nunca he estado de acuerdo con aquel antiguo y alabado proverbio que dice que si deseas ser viejo mucho tiempo más te vale hacerte viejo pronto. Yo preferiría ser viejo menos tiempo que hacerme viejo antes de serlo» (IX, 32). Del mismo modo que es insensato rechazar la vejez cuando llega, es insensato quererla cuando no está. Antes de tiempo no es el tiempo, y después del tiempo tampoco. No es cuestión de ser viejo antes de la vejez, pues la objetividad de ese estado cuenta menos por su realidad y su verdad que su subjetividad. ¿Viejo? Si quiero, cuando yo quiera y como quiera.

Sobre la cuestión del cuerpo, Catón afirma que heredamos el que hemos querido y el que nos hemos fabricado. De la misma manera que combate la obesidad de los équites cuando es censor porque sabe que el exceso de grasa es señal de falta de voluntad en el soldado, así también afirma que en nuestro cuerpo se dejará sentir lo que hayamos hecho durante la juventud o la edad madura. Un cuerpo que haya sido dañado durante los años hermosos de la vida envejecerá seguramente más antes de tiempo por lo que le hayan hecho pasar que por lo que la naturaleza le haya infligido. El empleo que se haga del cuerpo durante toda la vida genera el cuerpo con el cual hay que vivir cuando se es viejo. La imprevisión en esta materia se paga cara más adelante.

Templanza, sobriedad, frugalidad, virtud, economía, ponderación, moderación, calma: he aquí lo que construye un cuerpo que la vejez atacará con menos eficacia si se ha cuidado, si se ha cuidado bien. De lo contrario, al haberse consumido en su momento el vigor de la juventud, se carecerá de él cuando llegue el otoño o el invierno de la vida.

La ética de Catón es, por tanto, una dietética. Es demasiado tarde para aprender a envejecer bien cuando ya se es viejo. Al menos, el que empieza a buscar esa sabiduría parte de más lejos y acumula mayores desventajas que

el que ha entrenado su cuerpo para envejecer algún día. No se trata, pues, de ser viejo antes de tiempo; pero para ser viejo cuando toque hay que prepararse durante toda la vida.

Para ello habremos tenido que apostar por el espíritu asociado al cuerpo, o por el cuerpo asociado al espíritu, y no por el cuerpo nada más. Cicerón le hace decir a Catón: «Se dice que Milón entró en el estadio de Olimpia sosteniendo un buey sobre los hombros. ¿Acaso prefieres su fortaleza corporal a la fortaleza mental de Pitágoras?» (IX, 33). Es sabido que Pitágoras no era el autor preferido de Catón, ni mucho menos. Demasiado griego. Pero entendemos la metáfora. Seguramente el portador del buey no partirá con tanta ventaja como el discípulo del filósofo de las habas el día en que haya de luchar contra la vejez, cuando esta llame a su puerta...

Tercer inconveniente: la vejez priva de todos los placeres. Con su voz estentórea oímos decir a Catón: «¡Qué excelente regalo de la edad, si esta en verdad nos privara de lo que es el mayor vicio de la juventud!» (XII, 39). Relaciona las pasiones ardientes de la juventud con las catástrofes que ellas mismas provocan: la traición a la patria, las turbulencias políticas, la destrucción de los Estados, las componendas con el enemigo, pero también, en el terreno privado, el estupro y la fornicación, y, por tanto, el adulterio. Que todo eso nos esté vedado ¿es acaso una gran pérdida? El placer, dice, es el peor enemigo del pensamiento. Impide la templanza y la virtud, la inteligencia y la razón. A él se deben el libertinaje de los festines y las orgías, el lujo y el gasto en comidas, la ebriedad que priva de la razón y de la dignidad, la resaca, las indigestiones y el dolor de cabeza, los vómitos y el insomnio... ¿Estar fuera de ese escenario envilecedor es realmente negativo?

Catón no está en contra del placer en sí, sino en contra de su modalidad violenta, agresiva e imperiosa. No le gusta el placer cuando nos quiere, pero lo aprecia cuando somos nosotros los que lo queremos. Su hedonismo es menos animal y más sutil, menos grosero y más refinado. Le gustan las

comidas sencillas y sobrias con amigos en torno a una mesa frugalmente cargada, diríamos hoy, de productos sanos, naturales y frescos, que no implican ningún gasto material o corporal. La juventud quiere un hedonismo incandescente; la vejez sabe que ese tipo de placeres se pagan caros y que es mejor estar menos poseído por ellos que poseerlos por y para uno mismo. Querer el placer y no ser querido por él: he aquí una lección de sabiduría que solo la vejez permite entender.

Cuando se ha renunciado a los placeres del portador del buey, uno puede dirigirse hacia placeres más finos, más sutiles, como los de la conversación y la retórica, la amistad y... la agricultura —cultivar el jardín, plantar árboles, esquejar plantas, injertar frutales, sembrar, cosechar, hacer confituras—; vivir a ese ritmo de los ciclos de la naturaleza que jamás deberíamos abandonar.

La austeridad legendaria de Catón no es, pues, incompatible con un cierto tipo de *otium* que permite a cada cual situarse o resituarse en el centro de sí mismo: «¡Qué gran cosa es que el alma deje de estar al servicio del deseo, de la ambición, de las querellas, de las enemistades y de todas las pasiones, y que uno pueda aislarse y, como suele decirse, vivir consigo mismo!» (XIV, 49). Qué espléndido programa existencial, ¡*vivir con uno mismo* en los pliegues del tiempo cíclico de la naturaleza!

Al Catón de Cicerón le debemos esta frase soberbia: «Los agricultores tienen una cuenta abierta con la tierra, que jamás rechaza su poder y nunca devuelve sin interés lo que ha recibido» (XV, 51). Sin duda, Catón se refiere a la rentabilidad del trabajo agrícola, pero también hay que entenderlo en el terreno de los bienes espirituales.

El contacto con la tierra permite asumir las lecciones que la naturaleza imparte: la vitalidad de la germinación, la voluntad de poder que se manifiesta en los pámpanos, la magia de la siembra, el júbilo cuando brotan las yemas, el misterio de las secreciones de la tierra, la cocción de la vida por obra del sol, los perfumes de la labranza, el frescor de la sombra bajo

los árboles. Cicerón toma prestada la pluma de Virgilio para volver a lo esencial: la tierra de la que venimos, que nos permite vivir y hacia la cual vamos para reposar en ella y gozar de un sueño eterno. Dejemos la guerra y los juegos, el comercio y el deporte a los demás, que se creen jóvenes pero son viejos porque llevan una vida en la que no son soberanos. La vejez es recobrar la soberanía.

Cuarto y último inconveniente: la vejez nos acerca a la muerte. Sí, ¿y qué? Pues desde que nacemos, es más, desde que somos concebidos, ya tenemos edad para morir. Ignoramos la fecha de nuestro final, pero ¿por qué iba a ser una vida larga superior a una vida corta? ¿Y qué es una vida más larga? ¿Más larga que qué? ¿Acaso existe un límite, una edad más allá de la cual la muerte sea aceptable? Debemos conformarnos con el tiempo que nos ha sido dado. Comparado con la eternidad, diez, veinte o treinta años más o menos no suponen ningún cambio: la vida se acabará.

Finalmente, Cicerón diserta sobre la vida después de la muerte; es cierto que creer en la ficción de los trasmundos simplifica las cosas: con esa creencia se niega la muerte y los que comulgan con esas tonterías deberían abandonar este mundo con alegría, cosa que ocurre raras veces. Si hay algo tras la muerte, entonces todo es beneficio; si no hay nada, no hay ninguna pérdida, escribe Cicerón.

¿Qué hacer cuando la vida llega a su fin? Esperar. «La mejor manera de acabar la vida es mantener la mente lúcida y todos los sentidos en plena forma, y dejar que la propia naturaleza destruya lo que ella misma creó» (XX, 72). Nuestra época ha destruido y perturbado tanto la naturaleza, arruinado su orden y trastornado su lógica hasta tal punto que la vejez y la muerte ya no son efectos de la naturaleza a la cual debemos abandonarnos, sino efectos de la cultura, que con el modo de vida posmoderno intoxica los cuerpos, los corazones y las almas, no permitiendo ya que la naturaleza haga simple y llanamente su trabajo.

Aunque, al final del diálogo, Cicerón convoca a Pitágoras y a Platón para hablar de la supervivencia de las almas y de la vida de ultratumba, del alma liberada de los cuerpos que alcanza la sabiduría, de los muertos amados con los que nos reuniremos tras la muerte, también dice que «nada se parece tanto a la muerte como el sueño» (XXII, 81). Ahora bien, reunirse con los difuntos amados cuando uno duerme es una proeza que seguramente solo puede realizarse en el cielo de las Ideas, donde lo que es no es y lo que no es es, o sea, el paraíso de los filósofos.

Intermedio 2. La lengua perforada de Cicerón

Cicerón pasa por ser un orador extraordinario, un político de altos vuelos, un abogado brillante, un romano emblemático y, en lo que a nuestro tema se refiere, un prototípico filósofo romano. Pero en todo ello se aprecia demasiado el mármol expuesto al sol romano y la columna votiva plantada en el Foro, el pliegue en la toga viril y el sitial curul en el Senado, las traducciones al latín y las páginas de nuestras enciclopedias...

Si queremos saber quién era de verdad Cicerón no hay que investigar la mitografía que lo acompaña desde hace siglos, sino su correspondencia con Ático, su amigo y confidente, pero también, y sobre todo, su asesor, su testaferro y el ejecutor de algunas de sus obras inconfesables, por decirlo así. Ese hombre nos entrega, efectivamente, un retrato suyo al natural, como si lo sorprendiéramos desnudo en medio del Foro romano.

No hace falta buscar invectivas de enemigos para desacreditar sus palabras; basta leerlo cuando se muestra sin tapujos y con un lenguaje bastante despiadado. El busto de mármol del gran hombre de Roma se hace añicos.

A Jérôme Carcopino le debemos este trabajo de investigación minuciosa en un libro titulado *Les secrets de la correspondance de Cicéron.* Hablando de Cicerón, Carcopino escribe que en las cartas a Ático

> sobresalen con un relieve duro los lados feos de su naturaleza y se exponen las incoherencias y felonías de una conducta que no es ni sincera, ni valiente, ni desinteresada. A medida que hojeamos esas páginas cuya ingenuidad raya en el cinismo, se apaga nuestro fervor y se desvanecen nuestras ilusiones. El político se muestra tan odioso que sus desdichas se nos presentan como el castigo por unas faltas imperdonables en el que habían de precipitarlo los falsos cálculos de una inteligencia demasiado egoísta para mantenerse lúcida y las falsas

> maniobras de una voluntad demasiado débil para superar las crisis en las que se debatió su generación. En cuanto al hombre privado, su *Correspondencia* lo despoja de su honorabilidad y, al no ahorrarle ni un vicio ni un defecto, lo cubre de ridículo, cuando no de infamia (vol. I, pág. 71).

Incoherente, felón, falso, cobarde, interesado, cínico ingenuo, odioso, imperdonable, maniobrero, egoísta, débil, envilecido, vicioso, ridículo, infame: un vapuleo en toda regla. ¿Era Cicerón ese hombre? ¿Era eso nada más? ¿Era eso también?

Marcus Tullius Cicero, conocido como Cicerón, nació en el seno de una familia aristocrática el 3 de enero del 106 a. C. en Arpino. Su *cognomen*, Cicero, significa «garbanzo» o «verruguita», y Plutarco escribe en su *Vida de Cicerón* (I, 4) que recibió probablemente tal nombre porque uno de sus antepasados tenía una «verruga» aplastada en la punta de la nariz. Pertenece a una familia de équites aliada con Mario y con grandes juristas y oradores. Forma parte de los llamados «hombres nuevos», es decir, los que no tienen ningún pariente que haya ocupado un cargo público: cónsul, pretor, cuestor o edil. Su familia no es patricia sino plebeya. Los hombres nuevos en Roma aspiran a reemplazar a los nobles, que ejercen las magistraturas desde hace siglos. Mediante la oratoria hacen carrera y obtienen el ennoblecimiento, sí, pero a ojos de la antigua nobleza no son más que unos advenedizos que se han enriquecido con el comercio.

Los patricios presumen de un linaje que se remonta a los compañeros de Rómulo, que fue junto con Remo el fundador de Roma. De ahí que ocupen, por así decirlo, naturalmente los cargos públicos. A los plebeyos se les excluye de semejante dignidad. Con el tiempo, los ricos querrán acceder al poder.

Cicerón se inscribe en esta lógica: quiere acceder a los más altos cargos sin los títulos de nobleza antigua que se exigen. La oratoria será el arma predilecta para obtener lo que los nobles heredan por nacimiento: el

lenguaje contra el linaje. Cicerón será toda su vida un burgués advenedizo que convirtió la lengua en su instrumento político por excelencia.

Plutarco le atribuye unas dotes intelectuales extraordinarias desde su más tierna infancia. Dicen que su nodriza tuvo una visión, en la que se le anunciaba la venida de un hombre «que sería en el futuro un gran bien para todos los romanos»; cosa que confirma, dice Plutarco, el hecho de que «adquirió fama y renombre entre los niños por la vivacidad de su buen entendimiento» (II, 1-2), hasta el punto de que los padres de estos iban a la escuela para ver de cerca a ese portento... ¿Que dejó algunos versos? Son la prueba de que fue tenido entonces «no solo por el mejor orador, sino también por el mejor poeta de los romanos» (II, 4). Plutarco escribe que el aura del niño era tal que sus compañeros de escuela lo acompañaban por la calle como discípulos a su maestro. Añade que esa servidumbre no agradaba a los padres cuya progenie deambulaba boquiabierta (II, 2). ¡Aquí empieza la leyenda de Cicerón!

Cicerón abandona las montañas volscas donde se encuentra Arpino y se traslada a Roma, que está a poco más de cien kilómetros. Los turbulentos volscos fueron durante mucho tiempo enemigos de los romanos. En la Ciudad Eterna, Cicerón emprende múltiples estudios: retórica, derecho, poesía con Arquias, filosofía con Filón de Larisa —el último escolarca de la Academia de Atenas, al que abandona por la guerra contra Mitrídates— y con el estoico Diodoto. Conoce al que se convertirá en el amigo de su vida, Ático, en las clases impartidas por el jurisconsulto P. Mucio Escévola.

Cicerón hace el servicio militar a la edad de diecisiete años, bajo las órdenes del padre de Pompeyo, que tiene su misma edad y con el cual traba amistad en esa época. Al volver a la vida civil, termina sus estudios. Entonces conoce al filósofo epicúreo Fedro de Atenas, quien, siguiendo la regla de los discípulos de Epicuro, enseña que hay que mantenerse apartado de los asuntos políticos. También trata a Antíoco y Posidonio.

A los veinte años, escribe un retrato impresionante de sí mismo:

> En esa época tenía yo un cuerpo delgado y débil, el cuello largo y flaco, lo cual parece indicar peligro para la vida, si a esto se añaden el esfuerzo y tensión de los pulmones. Y ello preocupaba sobre todo a los que me querían porque pronunciaba mis discursos en tono muy alto, sin variedad, con toda la potencia de mi voz y gran tensión en el cuerpo (Cicerón, *Bruto*, 313-314).

Un nacimiento casi milagroso, una llegada al mundo acompañada de augurios positivos, un carisma excepcional desde la más tierna infancia, una frágil complexión física pero acompañada de una inteligencia extraordinaria, una energía contagiosa, una pluma brillante desde el primer ejercicio y un talento de poeta a la edad en que los demás apenas aprenden a escribir: este es el relato hagiográfico de Plutarco en sus *Vidas paralelas*, que habrá de servir para presentar a Cicerón como icono occidental.

Al trazar un cuadro de la época, Pierre Grimal escribe en su biografía del personaje:

> La gloria a la que se aspiraba ya no era la de antes. Las ambiciones de algunos hombres y la avidez de la mayoría, que no dudan en explotar las provincias hasta agotarlas; la afición a la riqueza y al lujo; la vanidad de poseer más propiedades y objetos preciosos que los demás, de tener más esclavos, porteadores más vigorosos, una casa más lujosa, mayor número de villas donde pasar el verano: todo eso arruina las antiguas máximas y destruye la moral tradicional. Las magistraturas ya no son sino un medio para enriquecerse o, más sutilmente, para aumentar la consideración de que uno disfruta. La riqueza se vuelve, en definitiva, la forma más accesible de la gloria. Una gloria que se compra, en lugar de merecerla.

Grimal no lo dirá, porque quiere y salva a su héroe, pero también Cicerón obedece a este retrato de la época y de los hombres que en ella vivieron.

¿Y de qué medios dispone Cicerón, que no es de origen patricio, para obtener la gloria, los honores y la riqueza? De uno solo, en realidad, y ya lo hemos mencionado: su arte oratoria. Es el hombre cuya lengua está bendecida por los dioses y que dispone de ese don. Habla, le escuchan, subyuga, le siguen. Quiere la gloria; la elocuencia habría de proporcionársela. Pero las cosas no son tan sencillas...

En el 88, al año siguiente de vestir la toga viril, Cicerón asiste, gracias a Pisón que le presenta al maestro, a las clases del filósofo aristotélico Staseas, un griego con el cual simpatizó enseguida por la sencilla razón de que la obra de Aristóteles proporcionaba todo lo que resultaba intelectualmente útil para la oratoria.

Sin embargo, poco después es un epicúreo quien lo atrae. Fedro de Atenas habla bien y dispone de un lenguaje elegante, manifiesta una bondad permanente en su vida diaria y no pierde ocasión de hacerle favores. Había escrito un tratado de teología e instaba al sabio a no participar en la vida política. Pero Cicerón no podía estar totalmente de acuerdo, ya que aspiraba exactamente a lo contrario.

Filón de Larisa le parece entonces más apropiado para sus proyectos. Enseña un platonismo teñido de escepticismo y desarrolla, por lo tanto, un pensamiento crítico sin que ello impida la acción, sobre todo la política. Filón enseña incluso que la función de los oradores y los filósofos es indicar a los responsables políticos lo que son el Bien y el Mal. Cicerón lo suscribe y, refiriéndose a la filosofía, llega incluso a escribir en *Bruto* que es con este filósofo griego con quien «desarrolla un inusitado amor hacia ella» (306).

Pero no contaba con la llegada de Diodoto, un estoico que brilla en el arte de la dialéctica, que él asocia con la retórica. Diodoto se instala en casa de Cicerón. Es el comienzo de una relación que habría de durar hasta la muerte del estoico, que se había quedado ciego, hacia el año 60 d. C. En su testamento, nombra heredero a Cicerón, aunque en realidad no había casi nada que heredar.

Cicerón también fue discípulo de otro filósofo estoico, Lucio Elio Estilón, que destacaba en el arte de la filología. Estilón meditaba sobre el pasado de Roma, pero Cicerón, que lo menciona en *Bruto*, confiesa que no le debe mucho.

También conoció a Apolonio Molón, un famoso rétor llegado de Rodas que brillaba en Grecia con sus discursos políticos y judiciales. Durante una

estancia en Roma, se había dirigido a los senadores en griego porque ignoraba el latín y porque los latinos sí sabían griego.

En el 79, Cicerón abandona Roma y viaja por Grecia durante dos años, lo cual le permite conocer a varios filósofos. Para entonces, ya había intervenido en el Foro. En Atenas, «siguió las enseñanzas de Antíoco de Ascalón: le encantaban la facundia y gracia de sus discursos, aunque no aprobaba sus innovaciones en materia de doctrina» (IV, 1), pues Antíoco, que fue platónico, se había pasado al bando de los estoicos.

Durante su estancia en Grecia, Cicerón se robustece en todo: «Su cuerpo, fortalecido por la gimnasia, había adquirido bastante robustez, y su voz, ya bien formada y mucho más flexible, se había vuelto agradable, plena y perfectamente proporcionada a su constitución física» (IV, 4). O sea que aprende a impostar la voz, como diríamos hoy.

Entonces, al estar en plena posesión de todos sus medios, decide convertirse en lo que sabemos que es: «Volvió a preparar su instrumento, quiero decir su talento de orador, y a recuperar sus aptitudes políticas, ejercitándose en la declamación y frecuentando a los rétores más acreditados» (ibíd.). Cicerón quiere el poder, así es que trabaja la elocuencia. El poder de las palabras, que es el poder mismo sobre las palabras, se presenta como antesala del poder político.

En Rodas asiste a las clases del filósofo estoico Posidonio de Apamea. En Grecia, como ignora el latín, el rétor estoico Apolonio Molón, conocido por haber combatido intelectualmente contra los judíos, le pide que hable en griego, cosa que Cicerón hace maravillosamente, subyugando a la audiencia. Apolonio Molón, que queda admirado y sin palabras ante semejante despliegue verbal, confiesa que, con Cicerón, Grecia pierde aquello de lo que podía envanecerse antes de su aparición: el saber y la elocuencia. Tampoco hace falta exagerar.

Después de iniciarse en los misterios de Eleusis, pregunta a la Pitia de Delfos, y esta le augura que será famoso si y solo si renuncia a gustar al

pueblo y atiende a su propia naturaleza. Cuando en el 77 vuelve a Roma, donde ya lo habían olvidado, movido por su deseo de honores y reconocimiento, empujado por su padre y sus amigos, se dedica a la profesión de abogado (V, 3), actividad en la que, lógicamente, superó a todos sus colegas.

Plutarco, sin embargo, nos advierte de que Cicerón sufría del mismo mal que Demóstenes: tartamudeaba. Ello no le impide obtener sus primeros éxitos como abogado, y la gente acude a él para tenerlo como defensor.

En el año 70, el cónsul Pompeyo deroga las leyes de Sila que privaban a los tribunos de poderes políticos y al Senado del derecho a supervisar la legislación y los tribunales. Ahí empieza su larga amistad con Pompeyo.

Dentro de los muchísimos procesos que escoge oportunamente para hacerse un lugar en la sociedad, Cicerón pleitea contra Verres, un gobernador corrupto de Sicilia. Le vence a la primera. Verres abandona Roma y se traslada a Marsella. Cicerón adquiere entonces una reputación de abogado de muchas campanillas y de hombre íntegro que lucha contra la corrupción.

Cicerón sube todos los escalones del poder en Roma: cuestor a la edad mínima, treinta años, en el 76; edil en el 70; pretor en el 66, también a la edad mínima, cuarenta años; igualmente a la edad mínima, cuarenta y dos años, es elegido cónsul prior en julio del 64. Trayecto político impecable, una carrera bien llevada.

Se casa con su primera mujer, Terencia. Es rica y noble, y, por lo tanto, útil para sus ambiciones. Le da una hija, Tulia, y un hijo, Marco. Se hace rico y abandona sus ideas progresistas para hacerse conservador. Frente a él, Craso, César y Catilina representan al bando de la reforma social radical.

Plutarco habla de sus mansiones ricamente decoradas, amuebladas y adornadas con obras de arte. Posee unas veinte fincas, algunas de ellas

adquiridas por su matrimonio con una hermana de vestal. Una de esas fincas está en Pompeya. Entre sus muchas riquezas, Plinio el Viejo nos habla de aquella famosa mesa de madera que costó una cantidad astronómica y fue célebre en todo el Imperio.

En esa época, Catilina se propone ser senador para llevar a cabo su programa reformista y se presenta contra Cicerón. Cicerón resulta elegido; es el primero que accede a ese cargo sin tener orígenes nobles. En el 63 es elegido de nuevo; Catilina se había vuelto a presentar y esta vez contaba con el apoyo de un senador al que Cicerón hace cambiar de bando ofreciéndole el gobierno de una provincia más interesante que la que domina: Macedonia en vez de la Galia cisalpina. Noble y vencido, Catilina considera la posibilidad de dar un golpe de Estado poniéndose al frente de los descontentos y los endeudados. Avisado, Cicerón pronuncia en el Senado la que será su *Primera Catilinaria* el 8 de noviembre del 63 en presencia del propio Catilina, que inmediatamente después abandona Roma. ¡La primera frase, «¿Hasta cuándo, Catilina, abusarás de nuestra paciencia?», ha servido para ejercitarse en la traducción a muchas generaciones de estudiantes! Catilina prepara su retorno desde la Galia; pero es traicionado. Cicerón logra que Catilina sea condenado a muerte; César estaba en contra. Cicerón encuentra a cinco de los conjurados y los hace ejecutar sin juicio, lo cual no es muy bien visto y le genera enemigos entre la facción popular. Recibe amenazas de muerte. Catilina y los suyos son asesinados en una batalla que tiene lugar en una ciudad de la Toscana. Cicerón se presenta entonces como el salvador de la República.

El senador Cicerón habla bien, es un rétor hábil, un abogado estrella, un ciudadano cubierto de honores, un hombre bien casado con una mujer de buena cuna y provista de una buena dote; es padre de familia, es rico, posee muchas propiedades, especula, hace dinero con el dinero, hace negocios no siempre limpios, se enriquece sin escrúpulos.

Marido interesado, político taimado, abogado poco escrupuloso en cuanto al procedimiento y especulador sin reparos, no duda en adaptarse a una realidad muy alejada de la pureza que exige la filosofía. Por el momento, le gustan el dinero, los honores, el poder, el mando, la influencia, los negocios. ¿Su herramienta de trabajo? La oratoria, ahora y siempre, tanto en el pretorio como en el Senado. En ese momento de su existencia, Cicerón está en lo más alto; la filosofía no tiene ningún papel en su vida.

Cicerón continúa por el mismo camino: intrigas políticas, negocios, pleitos. Alianzas que se traban y se destraban. Publio Clodio es descubierto vestido de mujer durante una sesión de los misterios de la Bona Dea; lo acusan ante los tribunales; consigue ser absuelto pagando a unos testigos; Cicerón lo delata; y de ahí que Clodio odie a Cicerón. Cuando es elegido tribuno, Clodio propone una ley que pone fuera de la legalidad a quien haya hecho ejecutar a un ciudadano sin proceso; evidentemente, es una ley pensada para Cicerón.

Estamos en marzo del 58. Esta vez cambian las tornas: Cicerón se ve obligado a abandonar Roma y se exilia en Grecia. Le confiscan los bienes. Una de sus casas del Palatino es incendiada por el propio Clodio. Otra villa suya resulta devastada. Cicerón vive muy mal ese periodo y se queja sin cesar; la filosofía todavía no ha entrado en su vida. Pompeyo maniobra y logra que se vote una ley que le permite volver el 4 de agosto del año siguiente. La multitud lo aclama. Lucha para que se le restituyan sus bienes, además de una compensación por daños y perjuicios, escribiendo dos textos: *De domo sua* y *Sobre la respuesta de los arúspices*. Cicerón todavía no es filósofo. Y pronto cumplirá el medio siglo...

Craso, Pompeyo y César siguen constituyendo un triunvirato; Cicerón se llevaba bien con Pompeyo, pero no con César, aunque este último se mostraba generoso con él. Aun así, debe hacer de la necesidad virtud: se reconcilia con César y escribe textos a su favor. Su pluma es sierva, y él lo

sabe; en su correspondencia, confiesa que esa actitud cortesana hiere su orgullo.

En el 53 se convierte en augur. Ya tenemos a este nuevo sacerdote de la religión cívica escrutando el cielo para ver de dónde llegan los pájaros o rebuscando en las entrañas de los pollos para leer el porvenir y deducir de esas observaciones si es oportuno entrar en guerra o emprender un gran proyecto.

Bastaría este tema para mostrar cuál fue la verdadera naturaleza de Cicerón. En *Las leyes* escribe: «Creo que existe una adivinación, y que el arte de predecir por el vuelo de los pájaros y los demás signos es parte de ella»; y luego lo siguiente, en medio de una larga lista de lo que hay que hacer en una república perfecta: «Que los intérpretes de Júpiter Óptimo Máximo, esto es, los augures públicos, vean el futuro en signos y auspicios; y que se atengan a las reglas. Que los sacerdotes tomen augurios acerca de los viñedos, las nuevas cepas y la salvación del pueblo; que a quienes llevan a cabo asuntos de guerra o asuntos del pueblo se les informe de antemano del auspicio, y que aquellos se atengan a él; que presagien la cólera de los dioses y se sometan a ellos; que interpreten los relámpagos del cielo según las regiones de este; que la ciudad, los campos y los templos estén abiertos a sus miradas y sometidos a sus palabras. Y que todo lo que el augur haya señalado como irregular, nefasto, vicioso y funesto sea anulado y que quien desobedezca sea condenado a la pena capital» (II, VIII). En cambio, en *Sobre la adivinación*, proclama con la misma firmeza: «Haríamos algo muy útil, tanto para nosotros mismos como para los demás, si destruyéramos radicalmente esas prácticas supersticiosas» (II, LXXII). ¿Por qué dijo Cicerón sobre este tema una cosa y la contraria?

Las leyes es del 52 y *Sobre la adivinación* del 44. En el 52 todavía tiene esperanzas de alcanzar las más altas dignidades políticas; en el 44 ya es demasiado tarde. Por eso en el 52 afirma: «Nada hay en la República más grande y bello que el derecho de los augures; forma parte del gobierno. Y lo

creo no porque yo mismo sea augur, sino porque para mí es una necesidad reconocerlo. En efecto, no hay nada más grande, desde el punto de vista del derecho, que poder disolver los comicios y consejos que hayan sido convocados por las más altas autoridades y magistraturas, o bien anular los que ya hayan tenido lugar. ¿Qué puede haber más poderoso que esta facultad de interrumpir cualquier asunto por parte del augur con solo decir: "Otro día"? ¿Qué puede haber más extraordinario que poder ordenar que los cónsules abdiquen de su magistratura? ¿Qué más sagrado que conceder o no el permiso para consultar al pueblo o a la plebe? ¿Y qué decir del poder de abolir una ley que no haya sido propuesta de la manera debida?» (II, XII). Este poder sobre los que tienen poder en representación de los dioses, pero que en realidad lo ejercen por su propio capricho ¡es una bendición política!

Aquí se dice sin ambages: Cicerón no cree que examinando el hígado de un buey o las entrañas de un pollo se pueda descubrir nada que sea verdad, que es lo que dice el anciano cuando está retirado de los asuntos públicos. Pero cuando era joven, Cicerón había comprendido que el cargo de augur representaba el poder supremo en la ciudad, ya que permitía ejercer el poder sobre todos los poderes: basta, en efecto, con ocupar tal posición para anular lo que hayan decidido las más altas autoridades o magistraturas. Se comprende que esta función fuera justificada por el joven ansioso de trepar, y luego ridiculizada por el hombre de sesenta y tres años.

La posición de Cicerón sobre el tema es bien sencilla: oportunismo en la época en que cree poder escalar en la jerarquía romana; cinismo cuando sabe que ya no podrá subir más. Aquí solo podemos elegir entre dos vicios, no hay una sola virtud. Y esto no es muy romano que digamos.

Tras gobernar la provincia de Cilicia y volver a Roma enriquecido por su actividad como gobernador, ocupa un puesto en el Senado, pero no participa en los debates. Todavía pleitea alguna vez. Siempre en función de sus intereses. Se las arregla para cobrar en dinero, pese a que la ley no lo

permite. Estalla entonces la guerra civil que enfrenta a César y Pompeyo; y Cicerón toma partido por Pompeyo.

En los años cincuenta se retira de la política. La República se desmorona. Es entonces cuando el hombre de pocos escrúpulos se convierte en el filósofo de la virtud y de la moral, en el pensador que propugna el desapego a las cosas de este mundo, en el defensor de las leyes y de la República, en el sabio que afirma que filosofar es aprender a morir.

En el 46 se divorcia de Terencia para casarse con Publilia, su pupila. Al año siguiente pierde a su hija; considera que su nueva esposa no le aporta la ayuda que esperaba y se divorcia. Tiene sesenta años. El filósofo no aparece todavía por ningún lado.

Entre el 46 y el 44 empieza a escribir lo esencial de su producción filosófica: *Las paradojas de los estoicos*, donde expone el estoicismo con una retórica aristotélica; *Hortensius*, un tratado perdido que invitaba a filosofar y que convenció a san Agustín de que debía abandonar su vida disoluta y abrazar la vida cristiana que todos conocemos; la *Consolación*, escrita a la muerte de su hija; las *Cuestiones académicas*, donde examina las diferentes formas de platonismo; *De los fines de los bienes y los males*, un tratado acerca de los valores; *Sobre la naturaleza de los dioses*, una obra polémica contra los epicúreos que desmonta los mitos, al tiempo que los declara necesarios para la cohesión de la ciudad; *Sobre la adivinación*, donde se opone a la mántica estoica; y *Sobre los deberes*, escrita para su hijo. Las *Tusculanas* pasan por ser su obra maestra, la cual trata de la felicidad. Cicerón es un ecléctico en filosofía: toma todo lo que le es útil. Traduce a los filósofos griegos al latín, por ejemplo, Platón con su *Gorgias* y el *Timeo*; escribe poesías, y vive en el campo. César dirige Roma *urbi et orbi*. En *La república*, Cicerón proponía que el orador, esto es, el rétor, un hombre provisto de todas las cualidades, dispusiera del poder en una

especie de monarquía constitucional, un evidente alegato *pro domo*... Pero a la hora del cesarismo, Cicerón ve como la República se aleja.

Publica un *Panegírico de Catón*, hoy perdido, donde proclama que aquel hombre originario de Útica fue el último de los republicanos. César ha comprendido el mensaje, y escribe un *Anticatón* a modo de respuesta. Buen perdedor, Cicerón felicita a César. Pero ¿acaso podía hacer otra cosa?

En diciembre del 45, César y su séquito acuden sin ser invitados a Pozzuoli, una de las residencias de Cicerón, que teme esa visita. Todo transcurre bien. Escribe a Ático que la conversación trató de temas literarios y que no se habló nunca de política.

Tres meses más tarde, el 15 de marzo del 44, César es asesinado debido a su despotismo. Cicerón recibe la noticia con placer. Ese día de los idus de marzo, Bruto ha gritado el nombre de Cicerón después de aquellas treinta y cinco puñaladas, de las que solo la última fue moral. ¿Qué papel desempeñó Cicerón en el asunto? Dion Casio dice en su *Historia romana* que fue importante (XLIV, 20). En la segunda de sus *Filípicas* (II, XII), Cicerón afirma que no, pero añade que cualquiera que hubiera deseado la muerte de César era tan culpable como Bruto. Y sabemos que él la deseó.

Su correspondencia habla por él... y contra él. En cuanto se entera de la muerte de César, envía una nota a Minucio Básilo, uno de los conspiradores: «¡Muy bien! ¡Muy bien! ¡Qué contento estoy! ¡Os quiero! Soy vuestro y de todo lo que os corresponda. Y vosotros, ¿me queréis? ¿Qué hacéis? ¿Qué hacen todos? Quiero saberlo» (*Cartas a los familiares*, VI, 15, carta 688). El placer por el asesinato, el júbilo por la venganza, la alegría confesa por la sangre vertida son, una vez más, pasiones muy poco filosóficas. Más tarde, en enero del año siguiente, le escribe a Casio: «¿Por qué no me invitasteis al festín de los idus de marzo? No habría quedado nada, os lo juro» (ibíd., XII, 4, carta 806). Sin comentarios.

El poder se tambalea. Marco Antonio se apodera de él. En una de sus villas, Cicerón está atento. ¿Ha llegado la hora? Con el pretexto de la

República, ha construido siempre su existencia con la mirada puesta en este único objetivo: acceder al poder y obtener la gloria. Ahora extiende el brazo y el objeto ansiado parece al alcance de la mano.

A principios de septiembre de ese mismo año, ataca al nuevo hombre fuerte en unos cuantos textos, de los que nos han llegado catorce: se trata de las *Filípicas*. Golpea cada vez más fuerte, denunciando la tiranía de César y al mismo Marco Antonio, que es su continuación. Cicerón sigue defendiendo la causa republicana, por supuesto, y se une a Octavio, que también ataca a Marco Antonio. Pide al Senado que Marco Antonio sea declarado enemigo público del pueblo romano y obtiene su condena.

Octavio, Marco Antonio y Lépido forman un segundo triunvirato. Se les han concedido plenos poderes para que puedan vengar la muerte de César. A pesar de haberse puesto de parte de Octavio, Cicerón debe enfrentarse a la venganza de Marco Antonio. El 7 de diciembre del 43, cuando huye de su villa de Gaeta e intenta llegar al mar para escapar de su destino, decidido a abandonar Roma para dirigirse a Macedonia, su litera es detenida. Sucio, cubierto de polvo, angustiado y despeinado, mira a los soldados que acuden prestos a matarlo. Entre ellos reconoce al centurión Herenio, a quien en otro tiempo salvó la piel en un proceso por parricidio. Cicerón extiende el cuello, Herenio se lo corta...

Algunos, para despreciarlo, harán hincapié en que estaba huyendo; otros, en que señaló su cuello, para iniciar la hagiografía. ¿Qué piensa Plutarco? Simplemente dice: «Se puede tener compasión de un anciano sin energía, que se hace transportar de un lado para otro por sus criados, que huye de la muerte, que intenta esconderse de los que se la llevan adelantándose un poco a la naturaleza, y que finalmente es degollado» (*Vida de Cicerón*, LIV, 5).

¿Qué podía hacer sino ese gesto cuando su proyecto de huida no tuvo éxito? No teniendo elección, hizo de la necesidad virtud. La verdadera sabiduría, que es un efecto de la voluntad y no de la necesidad, hubiera sido

no huir. Pero Cicerón huyó. No murió como filósofo, sino como fugitivo. Para una vez que hubiera podido llevar una vida filosófica...

Su cabeza, que había concebido las *Filípicas*, y sus manos, que las habían escrito, fueron devueltas a Roma y expuestas en la tribuna rostral, donde se exhibían los estraves de los navíos después de las batallas victoriosas. También se dice que clavaron una aguja de oro en esa lengua que fue un arma tan temible. Cicerón tenía sesenta y tres años. En el Foro, expuesto a trozos, comenzaba la carrera que iba a convertirlo en el rey de la traducción del latín en Occidente. Seguramente no era este el magisterio con el que había soñado...

5

Suicidarse

La habitación llena de humo de Séneca

¿Cuándo hay que abandonar la vida?

Séneca escribió mucho sobre la muerte y también nos ha dejado sus reflexiones sobre el suicidio en unas hermosas páginas de las *Cartas a Lucilio*; posteriormente unió el gesto a la palabra, aunque lo hizo por orden del emperador Nerón. Séneca quiso lo contrario de lo que quería porque Nerón lo quiso así: escogió la muerte en un momento en que, sin embargo, le parecía preferible la vida.

Los filósofos se suicidan poco, incluso los pesimistas, sobre todo los pesimistas. Los que hacen una profesión de la desesperanza parece que nunca logran abandonar una vida a la que parecen más apegados que a nada, ¡aunque echen pestes de ella cada uno de los días que Zeus alumbra!

Apuesto a que el cirenaico Hegesias, que dejó su nombre en la historia de la filosofía antigua por haber enseñado que la muerte no era ningún mal puesto que nos priva de todos los males pero de ningún bien, murió en la cama, como un venerable anciano rodeado de sus hijos. A ese hombre, tan persuasivo que a su paso dejaba una epidemia de suicidios, el rey Tolomeo le prohibió ejercer la enseñanza, ¡tal era la eficacia de su retórica! No conocemos los detalles de su fallecimiento, pero no me sorprendería que

hubiera dejado para los demás la muerte por retención del aliento mientras él se dedicaba a gozar de esa vida que tan detestable le parecía.

Volvamos a Séneca. Gracias a los *Anales* de Tácito tenemos una descripción detallada de este emblemático suicidio del estoicismo. Es una narración que hizo mucho en la historia para asociar a Roma con la muerte voluntaria, pensada como algo muy sencillo: «Si en la habitación te parece que hay demasiado humo, ¡sal de ella!». Un escándalo para los cristianos, naturalmente, que buscan con afán las casas en donde las chimeneas no funcionan bien, para instalarse allí de forma permanente y ahogarlo todo a su gusto...

No nos detendremos en las razones por las que el emperador envió a un sicario para que le quitase la vida al filósofo: Séneca fue un pensador que escribió contra la riqueza, pero que se complació en ella; contra el poder, pero que lo disfrutó; contra el mal, pero que se hizo su apóstol siempre que fuera supuestamente por el bien del Estado; contra las pasiones, pero que fue mucho tiempo juguete de ellas; contra el alma pequeña de los demás, pero que no siempre logró engrandecer la suya; contra los que no sabían vivir en el exilio, pero que halagó al emperador para acabar pronto con el suyo en Córcega... Y además había más o menos armado el brazo de unos conspiradores que se proponían acabar con Nerón. Lo cual acabó siendo demasiado para un hombre cuyo capricho solía fulminar como el rayo a sus adversarios, fueran reales o imaginarios.

Séneca se encuentra en su propiedad de la Campania. El sol ha declinado, y está cenando con su mujer y dos amigos. El tribuno de la cohorte pretoriana llega para ejecutar la orden de Nerón y manda a sus tropas rodear la villa. Luego pregunta al filósofo por sus relaciones con Pisón, el jefe de la conjura contra el emperador que se proponía instalar en el poder a... un tal Séneca; lo dicho llega a oídos de Popea, de Tigelino y de Nerón, el cual

«pregunta si Séneca preparaba su muerte voluntaria», por expresarlo en palabras de Tácito (XV, LXI, 2).

A decir verdad, hay muertes más voluntarias que esta. El emperador *hace suicidarse* a Séneca formalmente, pues esa muerte pretendidamente voluntaria oculta un crimen, un homicidio, un asesinato. Es, en efecto, la mano de Séneca la que propicia el gesto, pero guiada por el brazo de Nerón.

Lo mismo puede decirse de otro famoso suicidio de un filósofo: el de Sócrates, por supuesto. El selenio obedece también una orden: la del tribunal de la democracia ateniense que lo ha condenado por haber pervertido a la juventud, enseñado a creer en falsos dioses y haber introducido dioses nuevos, tres motivos que no son más que tres pretextos, naturalmente.

Si el autor de *Sobre la firmeza del sabio* se hubiese negado a poner fin a sus días, habría muerto de todas formas a manos del tribuno de la cohorte pretoriana; y para sustraerse a su destino, habría añadido a su muerte física una muerte ontológica: habría quedado mal, no habría satisfecho las exigencias de dignidad, se habría deshonrado. Por lo tanto, habría muerto dos veces. Como con una vez basta y la muerte del cuerpo salva el alma, que no muere y entra en la historia, Séneca se comporta como un romano. No tenía elección, habían elegido por él. No importa; en esa muerte demuestra un temple ejemplar, una determinación magnífica, un encarnizamiento que inspira respeto contra un cuerpo que se resiste a morir.

Tácito escribe que a la vista del soldado, que Séneca sabía perfectamente lo que significaba para él y los suyos, no mostró ninguna señal de miedo, de susto ni de angustia: sabía que la muerte adoptaba los rasgos de aquel sicario armado y provisto de casco, pero sostuvo su mirada sin inmutarse.

Entonces pidió las tablillas de su testamento; pero el centurión se las negó. Luego

> se volvió hacia sus amigos y les declaró que, puesto que se le impedía mostrarles su reconocimiento por todo lo que habían hecho por él, les dejaba lo único pero lo más hermoso que poseía: la imagen de su vida; si conservaban su recuerdo, tendrían la reputación de hombres

> virtuosos como recompensa por tan fiel amistad. Al mismo tiempo, al verlos llorar, se dirige a ellos hablándoles ya en tono llano, ya con más fuerza, y como si los reprendiera, y los exhortó a ser valientes, preguntándoles dónde estaban los preceptos de la filosofía, dónde los argumentos durante tantos años meditados contra las amenazas de la Fortuna (XV, LXII, 1-2).

Naturalmente, Tácito ha leído la *Apología de Sócrates*. Conoce también el epílogo del *Fedón*, que narra el mismo acontecimiento. Sabe cómo se comportó el héroe de Platón: serenidad absoluta, impasibilidad, calma. Se trata de demostrar que, en un momento así, el condenado a muerte experimenta lo que siempre ha defendido ante sus discípulos y en sus propios libros: la tranquilidad del sabio. Ese día puede poner en práctica sus enseñanzas, y no faltan examinadores: están los allegados, los amigos, la esposa, que puede hacer fracasar el invento mostrándose demasiado conmovida. Sócrates manda a casa a Jantipa y sus hijos para no transformar el drama en comedia; se espera a Sófocles, Eurípides o Esquilo, pero no a Aristófanes; allí están quienes le han condenado a muerte, pero también, y sobre todo, la posteridad, la historia, los que juzgarán; y, por último, están también los dioses, que no se pierden nada del espectáculo, un espectáculo que, por otra parte, no impiden.

El servidor de los Once [1] trae a Sócrates la noticia de la condena a muerte llorando; el filósofo lo consuela y dice todo lo bueno que piensa de él: «Ha sido el mejor de los hombres, y aún hoy, ¡con qué nobleza me llora! Vamos, Critón, hagámosle caso, y que me traigan el veneno, si es que está molido. Y si no, ¡que manden molerlo al encargado!» (*Fedón*, 116d). Critón le dice que espere a que acabe el día; está en su derecho. Sócrates ironiza: ¿para agarrarse a la vida poniendo a resguardo algo que ya no se tiene?

Llaman al verdugo que ha triturado la raíz de cicuta y trae el veneno en una copa. Sócrates le dice: «Y bien, buen hombre, tú que entiendes de estas cosas, dime qué debo hacer» (117a). Naturalmente, hay un punto de ironía en esa observación acerca de la competencia del verdugo, pues Sócrates no ha dejado de luchar contra la democracia exigiendo que la competencia se impusiera en todos los terrenos. Para él, la competencia en materia política

no se hallaba en el pueblo sino en la aristocracia, en el gobierno de los mejores; prueba de ello es que esa misma democracia lo condena a muerte. Lo que Sócrates le dice al verdugo es que él, justamente, es el mejor en estos menesteres; frente a la muerte, el sabio ironiza y todavía da lecciones filosóficas.

A su pregunta, el verdugo responde: «Solo tienes que beberlo y pasearte hasta que se te pongan las piernas pesadas, y entonces acostarte. El veneno actuará por sí solo» (117a-b). Le da la copa a Sócrates: «Este la cogió con una serenidad inquebrantable, sin que le temblara la mano y sin alterarse lo más mínimo, ni en su color ni en su semblante» (117b). Y continuó con la conversación como si nada. Luego, como si de una copa de buen vino se tratara, la apuró sin dejar ni una gota. Los discípulos lloraban a lágrima viva.

Sócrates no podía tolerar que estropearan así el diálogo filosófico. Pone orden entre los suyos, dirigiéndoles unas palabras dignas y sencillas, imperturbable y docto todavía: «¿Qué es lo que hacéis, hombres extraordinarios? Si he enviado a las mujeres a casa fue por esta razón precisamente, para que no chillaran así. Porque he oído decir que se debe acabar la vida evitando las palabras de mal augurio. ¡Vamos, calma, firmeza!» (117d-e). Estas palabras detienen el torrente de lágrimas.

Sócrates sigue paseando, siente el efecto de la cicuta en las piernas, se tiende de espaldas y luego se tapa la cabeza con un paño. El verdugo lo examina, lo toca, lo palpa, para comprobar que el veneno está haciendo su efecto y paralizando los miembros. El filósofo se enfría y se pone rígido. Cuando el jugo mortal llega al corazón, la vida se va. El vientre se queda helado.

Sócrates se descubre la cara y se dirige a Critón. Son sus últimas palabras y él lo sabe; habla entonces para la historia e inscribe su nombre en la eternidad. «A Asclepio le debemos un gallo. ¡Pagad mi deuda! No dejéis de hacerlo» (118a). Se sacrificaba un gallo a Asclepio para agradecerle una

curación. Pocos minutos antes de morir, Sócrates todavía ironiza y sigue enseñando; dice, en resumen: «Agradezcamos al dios de la medicina que, al darnos la muerte, nos libra de la vida que es una enfermedad». Luego, tras esta última lección, se tapa con la sábana. Critón le pregunta si no tiene nada más que decir; Sócrates no contesta; su cuerpo sufre una sacudida; levantan la sábana, que se ha convertido en sudario: Sócrates ha muerto. Critón le cierra los ojos y la boca.

La narración griega de Platón nos proporciona el marco de la narración romana de Tácito: ¿estamos en la verdad histórica o en la verdad alegórica? ¿En el mito o en los hechos? ¿Puede ser tan nítida la frontera? Los hechos contados con empatía, con una fuerte empatía incluso, pueden generar mitos y alegorías.

La trama platónica se desarrolla de la forma siguiente: el filósofo es un héroe porque comparte su pensamiento; piensa su vida y vive su pensamiento, es de una naturaleza excepcional y se presenta como un antídoto del hombre común: cuando los demás lloran, él ironiza, filosofa, bromea; sigue siendo el mismo cualesquiera que sean las circunstancias, incluso ante la inminencia de su muerte. En la cúspide de la pirámide está el sabio impasible; un peldaño más abajo, el aprendiz de filósofo que llora; otro escalón más abajo, el hombre común; y por debajo, en la base, las mujeres y los niños abocados a los gritos, las lágrimas y las efusiones animales. El filósofo sabe que lo que cuenta no es la cantidad de vida sino su calidad, y que vale más una vida corta pero intensa y filosófica que una vida larga pero mediocre; «un hombre propiamente dicho no ha de preocuparse de vivir el mayor tiempo posible», leemos en el *Gorgias* (512e). Esta idea tan importante según la cual la calidad de la vida importa más que la cantidad existencial, y que si falta la primera se puede suprimir la segunda, constituye la espina dorsal de toda reflexión sobre el suicidio.

Una vida larga importa menos que una vida breve si está desprovista de calidad; en tal caso, recurrir a la muerte voluntaria devuelve la calidad vital cuando esta ya no es posible y ni siquiera pensable.

Tácito retoma el mismo esquema; lo que funciona en la *Apología de Sócrates* y en el *Fedón* también funciona en este pasaje de los *Anales*. Séneca está impasible; no manifiesta ninguna inquietud; como todo romano que se precie conserva su sentido práctico y piensa como un notario preocupado por transmitir bien su herencia; alecciona a sus amigos que lloran; espera la muerte como otros esperan al cartero. Esta no tarda en llegar.

Tal vez es aquí donde el esquema griego de un Sócrates dandi, irónico y bromista, aéreo y solar, cede su lugar a la matriz romana de un Séneca *gore*, si se me permite la expresión. Pues, con el autor de las *Cartas a Lucilio*, la sangre corre a borbotones; es una masacre que deja todo salpicado de hemoglobina, un líquido muy romano.

Se nos dice que Sócrates expulsa a las mujeres, entre ellas la suya, Jantipa, y a sus hijos (tenía dos). Séneca hace lo mismo con su esposa, le pide que se calme, que viva teniendo presente el recuerdo de la conducta gloriosa de su marido; ella quiere morir de todas formas junto a él y busca a un hombre que le dé la estocada fatal.

> Entonces Séneca —nos cuenta Tácito—, por no oponerse a su gloria y no queriendo dejar expuesta al oprobio a una mujer por quien sentía un afecto sin igual, le dijo: «Yo te había mostrado los encantos de la vida; tú prefieres el honor de morir; no me mostraré contrario a un ejemplo así. Sea la fortaleza de esta muerte tan valerosa igual para los dos, pero tu final merecerá mayor gloria». Tras esto, y de un mismo golpe, se abrieron las venas de los brazos (XV, LXIII, 2).

Aquí es donde empieza a correr la sangre:

> Como a Séneca, debilitado su cuerpo por la ancianidad y la parquedad en el alimento, la sangre se le escapaba muy lentamente, se abrió también las venas de las piernas y las pantorrillas. Fatigado por el dolor, a fin de no quebrantar con su sufrimiento el valor de su esposa y de no alterarse él mismo al contemplar los tormentos que ella padecía, la persuadió para que se retirase a otra habitación (XV, LXIII, 3).

Del mismo modo que Jantipa hubiese podido parasitar la entrada en la historia de Sócrates con demasiadas efusiones femeninas, así también Séneca hace salir de escena a su mujer, Paulina: temía que le fallasen el valor y las fuerzas, no a causa de su propia determinación, sino porque su compañera habría podido hacer mella en su voluntad filosófica. Lo cual dice mucho del poder de las esposas.

La mujer del filósofo no morirá. Nerón, advertido, pide que le salven la vida. Hubo, pues, una viuda de Séneca debido a su suicidio fallido. La anécdota prueba que aquel suicidio no es en realidad suicidio, puesto que es la voluntad de un tercero la que quiere el suicidio del marido. Es cierto que lo lleva a cabo, pero rechaza el de la mujer, que se para en seco por decisión imperial. De todos modos, el gesto de darse la muerte merece reflexión. Prosigamos, pues.

Recapitulemos la escena: Séneca se ha cortado las venas de los brazos, las venas de las piernas y las pantorrillas; la sangre escasa de un hombre cuya dieta lo había reducido a poca materia para dejar todo el espacio al espíritu es la prueba de una vida perfectamente estoica; sufre horrores, pero no se deja vencer, solo trata de aminorar el sufrimiento de su esposa, que estaría de más; pide que le alivien este dolor suplementario.

Pese a ese estado que alarmaría a cualquier médico de urgencias, Séneca no perdió la calma, que es su marca ontológica. ¿No escribió acaso *Sobre la firmeza del sabio* y *Sobre la tranquilidad del alma*? ¡Tiene que estar a la altura de lo que ha publicado! Lo que no ha conseguido la vida, la leyenda lo permitirá.

Pues Tácito prosigue el relato: «Todavía en posesión de su elocuencia en su momento supremo, hizo llamar a los secretarios y les estuvo dictando largo rato [*sic*]. Como lo dicho ya ha sido divulgado en sus términos literales, me excuso de glosarlo aquí» (XV, LXIII, 3). En otras palabras: aprovechó para escribir un último libro. ¡Es una lástima que no haya llegado hasta nosotros y que Tácito no quisiera glosarlo!

Por más que Séneca se empeñe en morir y pase mucho rato añadiendo una última obra a la lista de sus publicaciones, ¡la muerte sigue rehuyéndolo! Tras beber la cicuta, Sócrates se pasea por la estancia, conversa y filosofa, se acuesta, habla, ironiza, bromea, se cubre la cara con un paño, se descubre para pronunciar una última frase brillante que resume su vida y su obra, nos deja el enigma de ese gallo sacrificado a Asclepio y luego extiende la sábana, se estremece lo justo y muere como es debido. Es un hombre sobrio y eficaz, apolíneo a más no poder. La muerte de Séneca, en cambio, al menos tal como la cuenta Tácito, es un péplum en el que dominan la púrpura, el mármol y el rojo de la sangre. Es completamente dionisíaca.

Al resistirse a su voluntad, al morir sin su consentimiento, Séneca añade un capítulo a su propia defunción: llamó a su amigo médico Estacio Anneo y le pidió —mira por dónde— «que le proporcionase el veneno preparado desde tiempo atrás, el mismo que daban en Atenas a los condenados a muerte; se lo llevaron y, cuando se lo tomó, no le hizo ningún efecto, pues al estar ya fríos sus miembros, su cuerpo se cerraba a la acción del veneno» (XV, LXIV, 3).

El nombre de Sócrates no aparece en la escritura de Tácito, pero ¿cómo no pensar en él? El historiador romano no menciona la cicuta, pero es desde luego la misma cicuta que mató a Sócrates. Para quien dude de que Tácito escribiera teniendo presente a Platón, ya no quepa la menor duda.

Lo que hay que comprender en este asunto es que lo que mata al griego Sócrates no mata al romano Séneca, que tampoco muere por todas las cuchilladas —hasta seis— que se asestó en el cuerpo. Los romanos son más duros de pelar que los atenienses.

Séneca pasa a la etapa siguiente. El cuerpo lacerado por todas partes y envenenado por la cicuta se resiste a morir; el filósofo decide entonces darse un baño caliente para acelerar la circulación sanguínea y vaciarse, por tanto, mucho más deprisa de toda su sangre.

¿Qué dice el texto? «Por fin entró en un baño de agua caliente, y salpicando a los esclavos que se encontraban a su lado dijo que hacía libación de esas aguas a Júpiter Liberador» (XV, LXIV, 4). El paralelismo es cada vez más evidente: al igual que Sócrates bromea ofreciendo un gallo a Asclepio porque lo libera de la enfermedad que es la vida antes de entrar en la verdadera vida del mundo de las almas inmateriales, Séneca ofrece a Júpiter Liberador las salpicaduras del agua enrojecida con su sangre.

«Acto seguido se metió en la bañera, cuyos vapores lo asfixiaron. Su cuerpo fue incinerado sin ceremonia alguna. Así lo había dispuesto en su testamento cuando, todavía en la cima de su riqueza y su poder, no dejaba de ocuparse de sus últimos momentos» (ibíd.). *Ite missa est*.

¿Qué debemos retener de esta narración? Que la muerte no es un mal. Que solo es la consecuencia lógica de la vida, pues todas las vidas terminan así, cualquiera que sea su momento. Que no debemos temerla. Que hay grandeza en no fallar cuando llega. Y, en lo que aquí nos afecta, que uno puede infligírsela si es preciso y que debe hacerlo siempre que *la calidad de vida* no exista y que no sirve de nada querer aumentar *su cantidad*. Vale más una vida bella y corta que una larga existencia mediocre. O incluso: vale más una vida corta si es mediocre que cualquier otra vida larga. Sobre todo porque esa decisión puede convertir la vida mediocre en una vida bella, ya que un último gesto la habrá transfigurado por decisión de la voluntad, cuando esta no era capaz de otro objetivo.

*

¿Qué escribía Séneca sobre este tema cuando todavía no estaba directamente afectado por él? En *Sobre la ira* lo dice claramente: «A dondequiera que dirijas la mirada, allí está el final de tus males. ¿Ves aquel abismo? Por él se desciende a la libertad. ¿Ves aquel mar, aquel río, aquel pozo? La libertad está en el fondo. ¿Ves aquel árbol escuálido, reseco,

siniestro? De él pende la libertad. ¿Ves tu garganta, tu cuello, tu corazón? Son medios para huir de la servidumbre. ¿Te muestro salidas demasiado penosas para ti y que exigen mucho coraje y energía? ¿Quieres saber cuál es el camino hacia la libertad? Cualquier vena de tu cuerpo» (III, XV, 4). Precipitarse por un acantilado, ahogarse, degollarse, ahorcarse, apuñalarse, abrirse las venas: cualquier persona puede librarse fácilmente de una vida que no merece o que ya no merece ser vivida.

El suicidio, por tanto, es fácil; o, mejor dicho, la muerte voluntaria, ya que, por paradójico que pueda parecer, la palabra *suicidio* no existe en la Antigüedad. Habrá que esperar al siglo XVIII, el llamado Siglo de las Luces, para que aparezca este sustantivo construido a partir del latín: darse uno mismo la muerte, antes de que surgiese esta nueva palabra, era «homicidio de uno mismo». Como si algo tan antiguo como los hombres se considerase impensable, inconcebible, hasta el punto de que ¡ni siquiera existía la palabra para designar tal acción! La voluntad basta: cualquiera puede acabar con su vida si le parece insoportable, en el sentido etimológico: una vida imposible de soportar, de llevar.

Por consiguiente, la cuestión del suicidio no incide tanto en una idea, la de quitarse la vida, como en las razones que impulsan al acto. Porque los motivos son diversos y múltiples, contradictorios incluso, importantes para uno y desdeñables para otro, comprensibles para uno, pero arcanos para otro.

Mi viejo maestro Lucien Jerphagnon publicó en la *Revue de philosophie* un artículo titulado «La muerte de Gribouille» en el cual analizaba las modalidades de un suicidio particular: el suicidio... ¡por miedo a la muerte! Como Gribouille, que se arroja al agua del río para evitar que lo moje la lluvia, hubo suicidas tan aterrados por la idea de tener que morir un día, o por morir pronto a causa de una enfermedad, que prefirieron adelantarse, ya que la muerte les resultaba menos temible que la idea que se hacían de ella.

Los que querían ardientemente aquello que rechazaban con la misma pasión no habían leído a Epicuro, pues la receta que da el filósofo del Jardín es de una tremenda eficacia para quien quiera ponerla en práctica: si la muerte está, yo ya no estoy; si yo estoy, entonces la muerte no está todavía. Por lo tanto, calma. En otras palabras: el hecho mismo de morir un día concreto, a una hora determinada, en unas condiciones dadas, es menos problemático que el hecho de saber con certeza que vamos a morir un día y que mientras tanto hay que seguir viviendo a pesar de todo. Tener que morir más adelante es, por tanto, más difícil que morir aquí y ahora; por eso algunos suicidas prefieren quitarse el miedo a la muerte muriendo enseguida antes que vivir luchando contra la angustia, el miedo, el temor, el terror que la muerte les provoca.

Encontramos en la Antigüedad suicidas por miedo a la muerte, la suya, pero también por miedo a la muerte de los demás: la muerte de un amigo, de un esposo, de una esposa, incluso de un amo para su esclavo, o de un esclavo para su amo; y también suicidas por miedo a la enfermedad o a la vejez.

En los *Hechos y dichos memorables* de Valerio Máximo (IV, VI, 2-3) encontramos el rastro, como en una estela, de varias personas que se suicidaron por motivos altruistas: por ejemplo, Cayo Plaucio Númida, que se clava una espada en el pecho cuando se entera de la muerte de su mujer; los criados lo curan y le vendan la herida, pero él se arranca la venda, se desgarra la herida con las manos y se saca los órganos del cuerpo. Otro con el mismo nombre que el anterior, Marco Plaucio, se dio muerte cuando le anunciaron el fallecimiento de su esposa; mientras el cuerpo de su mujer, Orestila, arde en una pira, él se traspasa el suyo con la espada. Sus amigos lo depositan entonces sobre el brasero donde se consumen los restos mortales de su compañera.

También hallamos mujeres que se suicidan para no sobrevivir a su difunto marido: así, Porcia, hija de Catón y esposa de Bruto, que quiere

suicidarse tras la muerte de su cónyuge, el asesino de César; sus amigos saben que quiere quitarse la vida; por eso la vigilan en la estancia donde vive, calentada por una estufa; ella burla su vigilancia, se levanta y va hacia la estufa; saca entonces un carbón ardiendo, se lo traga, deja la boca cerrada y muere (*Vida de Bruto*, LIII, 5). En una carta a Nepos, Plinio el Joven cuenta la muerte de Arria por la espada y por las mismas razones (III, 16).

Y luego está esa bella muerte a dos bandas que tiene lugar cuando el uno no quiere sobrevivir al otro y la enfermedad del primero invita al segundo a seguirlo en su viaje a la nada. El propio Plinio da un ejemplo de ello cuando nos cuenta lo dicho por un amigo suyo que, en medio de un campo, no lejos del lago de Como, le señala una casa y le relata el drama de la pareja que vivía en ella: «El marido, a raíz de una larga enfermedad, padecía de úlceras en los testículos. La esposa exigió que le dejase examinarlas, pues nadie le decía francamente si la herida tenía curación. Cuando las vio, comprendió que no había esperanza y le aconsejó darse muerte. Muriendo con él, le mostraba el camino, le servía de ejemplo y lo obligaba a seguirla: se arrojó al lago atada a su marido» (VI, 24). La historia, por desgracia, no ha conservado el nombre de estos esposos ejemplares.

Los suicidios altruistas no solo se refieren al del marido por su mujer o al de la mujer por su marido. También implican a los hijos. Sabemos que existe una palabra para nombrar la pérdida de un esposo —viudo o viuda—; para la de un progenitor, sea padre o madre —huérfano—; pero no existe ninguna para designar la aflicción de los padres que pierden a sus hijos, como si el sufrimiento fuese tan violento que no existiera ninguna palabra capaz de expresarlo.

En su *Historia romana* (LVIII, 11), Dion Casio cuenta la historia de Apicata, la mujer de Sejano, que fue condenado a muerte por el emperador. Sus tres hijos también fueron ejecutados por los sicarios del poder imperial. Al verse privada de toda su progenie, Apicata se quitó la vida.

También encontramos el rastro, en el *Corpus de inscripciones latinas* (VI, 12469), de un padre que decide suicidarse tras la muerte de su hija, pero no sabemos nada más sobre los personajes, el lugar de ese sufrimiento, el *modus operandi*, las fechas, como si se tratase de la memoria sin rostro de una pena que ya pasó.

Perder a un marido, a una esposa, a uno o varios hijos: se trata en cada caso de personas que consideran que, sin la criatura amada, la vida ya no merece ser vivida. La muerte de otro hace desear la propia muerte. Aquí es un afecto que ha perdido su objeto el que explica la muerte voluntaria.

Existen en Roma otros suicidios altruistas muy peculiares: por ejemplo, el de Filócrates o, según otros autores, Euporo, que bajo los Gracos decidió acompañar a su amo al más allá. Y esta historia permite a Valerio Máximo dedicar un capítulo entero a «La lealdad de los esclavos» (VI, VIII). Dice así: «Cayo Graco dio orden a su esclavo Filócrates de que le decapitara para no caer en poder de sus enemigos. El siervo, después de hacerlo de un solo tajo, se atravesó el corazón con la espada aún empapada de la sangre de su señor». Valerio Máximo considera que aquí el esclavo vale más que su propietario, pues «si su joven e ilustre amo hubiera tenido su misma fortaleza de ánimo, no habría necesitado su ayuda y le habría bastado su propio brazo para evitar los suplicios que sobre él se cernían. En cambio, lo que consiguió fue que el cadáver de Filócrates inspirase mayor interés que el de Graco» (VI, VIII, 3). Roma admira los gestos memorables: fue algo muy hermoso que Cayo Graco decidiera morir, pero mucho más hermoso fue que su esclavo, cuyo nombre hubiera merecido ser famoso, añadiera a la muerte de su señor la suya propia.

En el *Tratado de los beneficios*, Séneca recupera también la historia, pero desgraciadamente no el nombre del esclavo de Vettio, jefe de los marsos, que acababa de caer prisionero. El esclavo desenvaina la espada del soldado que lo conduce y la utiliza para matar a su amo, y a continuación se mata a sí mismo diciendo: «Es el momento de pensar también en mí, ahora

que he liberado a mi amo» (III, XXIII, 5). No se puede proclamar mejor que el suicidio libera al sujeto de una situación *invivible*, en su sentido etimológico. En este caso, vivir sin honor ni dignidad, como prisionero. Con su gesto, este esclavo se libera para la eternidad: manifiesta una libertad que nadie puede arrebatarle.

Existen otros muchos casos en que el esclavo sigue a su dueño en la muerte. Pero lo más sorprendente es que encontremos, también en Valerio Máximo, el caso de un señor que no quiere sobrevivir a una situación terrible para sus esclavos. Proscrito por los triunviros, Cayo Plocio Planco se oculta, «pero su forma de vida relajada y el fuerte olor de sus perfumes descubrieron el escondite que lo mantenía protegido. Y es que quienes perseguían a estos pobres condenados, guiados por su excelente olfato, adivinaron el lugar donde se refugiaba el proscrito. Mientras aún estaba allí escondido, sus esclavos fueron apresados y, a pesar de recibir una larga y cruel tortura, negaron conocer dónde estaba su amo. Pero Planco no pudo tolerar que unos esclavos tan fieles y abnegados fueran torturados durante más tiempo, de manera que salió de su escondite y ofreció su cabeza a las espadas de los soldados» (VI, VIII, 5). La imagen del romano sediento de la sangre de los gladiadores merece ser atemperada con este tipo de anécdotas.

De momento, los motivos del suicidio altruista son el amor o el afecto: el amor mutuo de los esposos y el de los padres por sus hijos; pero también encontramos el suicidio de un hijo que no soporta la muerte de su padre, como, por ejemplo, el de Aquilio Floro, que se clava una espada al darse esa circunstancia (Dion Casio, LI, 2), o el de Antistia Polita, que acompaña a su padre en la muerte, abriéndose las venas al mismo tiempo que él, entrando como él en la bañera para acelerar el final y esperando sin quejarse que Tánatos se apodere de lo que le corresponde, el viejo primero y la joven después (Tácito, *Anales*, XVI, XI, 2); y, por último, está también el afecto de un amo por sus esclavos o de un esclavo por su amo. También la amistad ocupa un lugar destacado entre los afectos: Tulio Volumnio dará su vida por

Marco Lúculo, pero ya volveré sobre esta historia cuando tratemos de la amistad.

Cuando el suicidio no es altruista, nos remite a la historia de uno consigo mismo. Naturalmente, en el caso del suicidio altruista podríamos decir que no hay diferencia y que matarse porque se ha perdido a un ser amado, sea la esposa o el marido, el hijo o el progenitor, cuando no el amo o el esclavo, el jefe o el amigo, lleva a una incapacidad de vivir sin el otro y, por lo tanto, a una carencia de uno mismo dentro de sí.

Pues de nada sirve morir cuando una muerte basta. Tánatos ya se lleva mucho cuando se lleva a uno como para no tener que ofrecerle a otro. Matarse no añade vida al muerto que la ha perdido. El muerto es indiferente a ese ofrecimiento vano, como lo es a las flores depositadas sobre su tumba. El gesto es bello, por supuesto, pero totalmente inútil y, paradójicamente, en el caso del altruismo, totalmente egocéntrico: me mato porque no quiero una vida en la cual el muerto ya no existe. No es tanto el otro lo que importa como el yo sin el otro. Pero el pretexto del otro en un gesto que no deja de ser egocéntrico hace que se pueda hablar pese a todo de altruismo, aunque desde los moralistas franceses sabemos que toda pasión altruista disimula un amor por nosotros mismos. Solo somos generosos y buenos, pródigos y magnánimos, desprendidos y desinteresados para poder pensar que lo somos.

Digamos, pues, que hay suicidios altruistas que son suicidios que toman al prójimo como pretexto para existir, pero que no son más que reivindicaciones egotistas y suicidios egotistas que son suicidios altruistas en la medida en que nos afectan como si fuéramos otro.

Los suicidios conservados y narrados por la literatura romana son bien conocidos. Muchos se refieren a situaciones en las que la persona que se suicida lo hace por razones de honor. Es difícil hoy, en una época que nada sabe del honor, que prostituye la palabra y considera que puede lavar una herida de este tipo transfiriendo dinero a una cuenta, pensar con las categorías de un hombre de honor y, por lo tanto, entender que se puede preferir la muerte a la deshonra. Pero en Roma el honor es algo sagrado.

El honor tiene su código, sus reglas, sus usos y costumbres, sus leyes. No es lo que uno decreta, sino lo que como tal ha decretado una aristocracia. La aristocracia no se debe entender aquí como una élite nobiliaria que se distingue por su sangre y, por consiguiente, por la transmisión y la herencia. El ejemplo del amo que le pide a su esclavo que lo mate, antes de que este último se mate a su vez, muestra claramente que el dueño, aunque sea de sangre noble y esté cubierto de gloria como era el caso de Cayo Graco, falta al honor al pedirle a otro una muerte que hubiera podido, y por lo tanto debido, infligirse él mismo. Es entonces cuando el esclavo, al actuar como actúa, encarna la moral del honor.

En Roma la sociedad está ciertamente jerarquizada. La democracia no es la norma. Reina la desigualdad. Existen grandes familias o individuos superiores a otros. El senador no es del mismo mundo que el esclavo, aunque el esclavo pueda ser preceptor o contable, filósofo u hombre de confianza de su señor.

Pero se puede ser un romano. Para ello no hace falta más que comportarse como un romano. En otras palabras, hacer lo que hay que hacer cuando hay que hacerlo y evitar hacer lo que no hay que hacer. El código del honor dicta leyes. Someterse a ellas es integrarse en la aristocracia en el sentido etimológico de la palabra: los mejores.

En la larga carta a Lucilio dedicada al suicidio, Séneca cuenta la peculiar muerte de un gladiador bárbaro. No puede haber un individuo más marginal en la sociedad romana. Dice así:

> No ha mucho, en el circo de las fieras, un germano que se preparaba para el espectáculo matinal se apartó para una necesidad del cuerpo, que era el único momento en que le dejaban sin guarda, y tomando el palo que, adherido a una esponja, se empleaba para limpiar las impurezas del cuerpo se lo hundió todo entero en la garganta y murió asfixiado. Este acto supuso un escarnio para la muerte. Fue, desde luego, poco delicada y muy poco decorosa; pero ¿puede haber algo más necio que morir con mucha finura? ¡Oh, varón valeroso, digno de haber escogido la manera de su muerte! ¡Con qué fortaleza hubiera manejado la espada!, ¡con qué valor se hubiera arrojado al profundo mar o a un precipicio escarpado! Privado de todo recurso, halló el modo de no deber más que a sí mismo la muerte y el arma mortífera; así nos hace entender que para morir no existe más obstáculo que nuestra voluntad. Juzgue cada cual como le plazca el acto de este hombre enérgico, que deja firmemente asentado que la muerte más inmunda es preferible a la más noble servidumbre (VIII, LXX, 20-21).

Le faltó poco a Séneca para escribir que ese bárbaro merecía ser romano.

Son incontables los suicidios romanos cuyo motivo es evitar la deshonra: deshonra del soldado rodeado por el enemigo que no quiere caer prisionero ni morir de la mano de aquel a quien ha combatido; deshonra del guerrero que sabe que su bando ha perdido; deshonra ante una acusación, un proceso o un suplicio; deshonra incluso por no vivir ya bajo la República para un adivino que, por este motivo, contiene la respiración (Apio Claudio el Ciego, IV, I, 4).

Leemos en los *Hechos y dichos memorables* de Valerio Máximo esta historia terrible: Marco Escauro se entera de que los équites romanos han sufrido una severa derrota luchando contra los cimbrios; su hijo forma parte de los soldados vencidos. El padre, «al saber que su hijo había compartido ese horror, envió un mensajero para decirle que hubiera preferido encontrarse con sus despojos en el campo de batalla antes que verlo deshonrado por una huida tan ignominiosa; y que, si todavía le quedaba algún sentido del honor, debía evitar presentarse ante su padre, a quien había mancillado. Que recordase lo que había aprendido en su juventud y que se plantease si Marco Escauro debía aceptar o rechazar a su hijo. El joven, al recibir este mensaje, no tuvo más salida que dirigir contra sí mismo la espada que debía haber usado contra sus enemigos» (V, VIII, 4). El hijo falló, pues, en el campo de batalla al carecer del valor obligado en

un équite romano, pero pudo reparar esa falta con un gesto que anuló el anterior: elegir la muerte voluntaria.

Al contrario que en nuestra época nihilista, que no ofrece ya ningún punto de referencia estable y digno de este nombre, los romanos no se suicidan realmente por estar asqueados de la vida, por falta de potencia vital, por agotamiento del alma. Más bien sería por lo contrario: los romanos tienen valores, creen en sus virtudes, consideran que el honor y la gloria, el valor y el coraje, la rectitud y la honradez, la fidelidad y la piedad, la lealtad y la dignidad son los principios fundadores de su ciudad y que faltar a ellos es decaer y no merecer ya ni siquiera la vida.

En Roma existe lo que en el vocabulario contemporáneo se denomina un ideal del yo; no es contradictorio con el ideal de la ciudad, ya que es incluso lo que lo hace posible. Si el yo de un individuo no está a la altura del ideal de la sociedad, entonces se crea un vacío y en él nace lo que justificará el deseo de la muerte voluntaria.

Roma quiere soldados valientes, combativos, temerarios, resueltos, intrépidos, y esa es precisamente la base de su fuerza, de su ser, de su duración y de su Imperio. Ahora bien, si uno de ellos manifiesta una falta de virtud o hasta el vicio que esa falta lleva asociado (miedo, cobardía, temor, apocamiento), entonces se coloca al margen de la ciudad; pero, si todavía desea salvar lo salvable, puede dirigir la espada contra sí mismo y lavar lo que aún puede ser purificado de su falta.

En vano buscaremos romanos que se hayan dado muerte por pretextos fútiles: chicos o chicas en plenas facultades que fracasan en los estudios, adultos que pierden su trabajo, un hombre que es rechazado por la mujer a la que pretende, una ruptura amorosa, las angustias de un divorcio, la incapacidad de darle un sentido a la vida y tantos otros motivos que más bien denotan una herida narcisista de quien no logra ser adulto que una determinación viril de tomar el propio destino en las manos ejerciendo la

libertad, aunque sea para salir de la habitación en la que uno cree que hay demasiado humo.

Séneca tal vez sea el filósofo que más ha escrito sobre el tema, aunque no le haya dedicado un tratado específico. Es un asunto que le interesaba de una forma muy autobiográfica, pues padecía de tuberculosis y en su juventud pensó poner fin a su vida por este motivo.

Insiste en la oportunidad del suicidio: ¿cuándo debe o puede uno recurrir a él? ¿Por qué motivos? ¿Por qué razones? No se trata de acabar con la vida por un arrebato, porque la energía nos falte en un momento dado: no se suicida uno como quien toma una infusión para calmar la fiebre. La muerte no debe elegirnos, somos nosotros quienes debemos elegirla a ella. Debe ser un efecto de nuestra libertad y de nuestra voluntad. Hay que vivir, no mientras se *pueda* vivir, sino mientras se *deba* vivir; y hay que hacerlo mientras se *quiera.* Todo está en esta triangulación: poder vivir, deber vivir, querer vivir.

Se *puede vivir* mientras la vida está ahí, sea cual sea su calidad: el soldado abandonado en un campo de batalla del que sale como vencido puede vivir desde luego hasta una edad avanzada. Pero porque pueda ¿debe hacerlo? Claro que no, si nos atenemos a las virtudes romanas. Claro que sí, si no las tenemos en cuenta y queremos vivir el mayor tiempo posible, aunque sea una vida mediocre. Quien prefiera la cantidad de vida prescindiendo de su calidad está hecho de la misma madera con que se hacen los centenarios, pero no necesariamente los héroes. Se *debe vivir* la vida mientras la calidad prime sobre la cantidad. Una vida recta, justa, honrada, grande, heroica, gloriosa no tiene por qué detenerse voluntariamente. Ofrece en el futuro un tiempo durante el que el ejercicio de estas virtudes merece ser prolongado. Uno no puede dejar de *querer vivir* porque se tope con futilidades, fruslerías, nimiedades existenciales: una

decepción amorosa, un incidente profesional, una cierta melancolía, un periodo inestable, pues se trata simplemente de la vida banal. Uno no se suicida porque haya un obstáculo en el camino.

Hay que suicidarse oportunamente, en el momento justo. Ni demasiado pronto, cuando no habría que hacerlo; ni demasiado tarde, cuando ya no es el momento. Demasiado pronto: cuando los motivos no están fundados y obedecen solo a incidentes o a pequeños contratiempos en el camino de la vida; demasiado tarde: cuando uno ha pasado al otro lado del espejo ontológico que separa lo decente y honorable de lo que no lo es, o de lo que ya no lo es.

El suicidio no debe ser una locura ni obedecer a un capricho, a un momento de desánimo. Debe proceder de una reflexión bien conducida y madurada en el tiempo. Es un efecto de la razón y no de la pasión. De hecho, un estoico debe controlar todo lo que puede perturbarlo; es un hombre de voluntad. Puesto que la muerte debe ser voluntaria, es sabiduría y no locura.

Séneca añade que querer morir cuando se tiene en la vida a un amigo o a una esposa es propio de un «blandengue» (*Cartas a Lucilio*, XVII-XVIII, CIV, 3); también podríamos decir de un *gallina*... Sabemos que si renunció al suicidio en su juventud cuando la enfermedad lo hacía sufrir fue para no causarle dolor a su padre. Por tanto, solo se puede pensar en abandonar la vida si no se causa dolor a los que nos quieren, a los que nosotros queremos y a los que dejamos detrás. Lo cual demuestra, una vez más, que el suicidio no puede ser puramente egotista, o de naturaleza narcisista, sino que se inscribe en la economía más amplia de nuestra relación con los demás y con el mundo.

Por eso propone una dietética del suicidio a fin de reservarlo para unas condiciones específicas. ¿Cuándo no debemos poner fin a nuestros días? Bajo el efecto de la ira, por aversión a la existencia, por miedo a la muerte, cuando acabamos de perder a un ser amado, cuando nos creemos

arruinados, cuando la pareja nos ha abandonado..., porque en estos casos actuamos movidos por las pasiones y no por la razón. Entran en acción la cólera, el sufrimiento, la acedia, el miedo, el orgullo, la codicia, el amor propio. La debilidad no debe activar el gesto, sino la fuerza; la locura de las pasiones no debe imponer su ley en esta materia, sino la sabiduría de la razón.

Séneca quiere que, en lo que respecta a la vida, el hombre se halle en un punto medio, no amándola ni demasiado ni demasiado poco. Amarla demasiado es renunciar a la libertad, a la autonomía, a la independencia, que son los bienes más preciados para un filósofo; no amarla en la medida suficiente sería someterse a una pasión por la muerte que debe descartarse a toda costa.

Así, cuando la vejez ha destruido el cuerpo día tras día durante largos años y empieza a atacar el alma, es legítimo pensar en abandonar la vida; también en caso de extrema pobreza, cuando no tener nada hace que ya no podamos ser y la mendicidad nos fuerza a tender la mano para obtener una limosna; o en los casos de moral sexual, contra la infidelidad del cónyuge, o bien por la fidelidad que nos hace acompañar al ser amado a la tumba, aunque en ocasiones el filósofo también estima que se puede responder al duelo con la voluntad de vivir; y, por último, también se puede morir por la patria, por Roma.

El suicidio sublime es la muerte que uno se da para recuperar una libertad perdida. Nada es más preciado para Séneca que la *autonomía*, en su sentido etimológico: el poder que tenemos sobre nosotros mismos. Es, en efecto, la condición que hace posible la sabiduría, el trabajo filosófico y, por lo tanto, la vida filosófica. Sin capacidad para ser uno mismo, ¿cómo podríamos serlo? Ahora bien, la libertad es la condición que posibilita el ser uno mismo. De ahí que un disgusto sentimental o económico, un duelo o el

temor mismo a la muerte no tengan por qué hacer mella en la libertad de quien quiere luchar contra esas miserias.

En cambio, hallarse privado de libertad, pero también de dignidad o de honor, eso sí que hace mella en la libertad e impide el uso de la razón reflexiva y la práctica de una vida filosófica, que es fruto del ejercicio del pensamiento sanamente conducido.

Catón actúa como un modelo para los filósofos estoicos, pero también para la historia occidental. Su suicidio es ejemplar porque le permite recobrar una libertad perdida. He aquí lo que escribe Séneca:

> No veo, afirmo, que haya nada más bello a los ojos de Júpiter, si se quiere fijar en ello, que contemplar a Catón, quien derrotada ya varias veces su parcialidad, se mantenía, sin embargo, en pie y firme en medio de las ruinas de la República. «Aunque —dice— todos los poderes pasen a manos de uno, aunque las legiones guarden las tierras y las flotas el mar, aunque el soldado de César sitie las puertas, Catón tiene por donde salir; con una mano hará un ancho camino a la libertad. Esta espada, limpia aún e inocente de guerra civil, hará por fin obras buenas y nobles: dará a Catón la libertad que no pudo dar a la patria. Acomete, ¡oh, alma!, la obra largamente pensada, líbrate de las cosas humanas» (*Sobre la providencia*, II, 9-10).

Cuesta imaginar al personaje grande y sublime de Catón el Viejo apuñalándose porque una matrona le ha negado sus favores, porque ha perdido su fortuna en el juego o en los banquetes, porque ha temido a la muerte, porque ha fallado en el campo de batalla, porque ha temido ser acusado, o por cualquier otra razón tan fútil. También hay que decir que no había llevado una vida que lo hubiese hecho caer en ese tipo de situaciones. Si pone fin a sus días, es para recuperar una libertad que el curso de la historia le había arrebatado. Mediante la muerte, recupera lo que otros habían creído robarle.

Catón brilla en la cúspide del panteón romano; pero Séneca no duda en señalar que un hombre sencillo puede igualarlo mediante una muerte voluntaria que le permita recobrar la libertad perdida. Recordemos al gladiador germano y su «escoba de las letrinas», según la libre traducción de Lucien Jerphagnon cuando contaba esa anécdota. Se la puede relacionar

con la protagonizada por otro hombre sencillo, un réprobo también, del cual la historia no ha conservado el nombre.

Leamos a Séneca:

> Siendo conducido entre guardas uno que estaba destinado al espectáculo matinal, bajó la cabeza como si el sueño lo venciese, la colocó entre los radios de la rueda y se mantuvo firme en su asiento hasta que el movimiento de esta le cortó el cuello: así consiguió escapar del suplicio mediante el vehículo que lo llevaba hacia él. Ningún obstáculo existe para quien quiera forzarlo y salir: la naturaleza nos ha puesto en una prisión abierta. Aquel a quien su extrema necesidad se lo permita trate de buscarse una salida fácil; quien tenga a mano muchos medios de liberarse debe hacer su selección examinando por dónde irá más seguro a la libertad; pero a quien la ocasión se le presente difícil, ese que agarre lo primero que encuentre, aunque sea algo insólito y sin precedentes. A quien no le falte valor tampoco le faltará habilidad para procurarse la muerte (*Cartas a Lucilio*, VIII, LXX, 23-24).

Siempre que sea deseada por la fría razón y no sometida al calor de las pasiones, la muerte voluntaria es una realización de la sabiduría porque permite recobrar definitivamente la libertad que la Fortuna había tratado de arrebatarnos. La voluntad sabe y puede forzar el destino.

6

Morir

La noche eterna de Catulo

¿Cómo domesticar a la muerte?

En uno de sus poemas dedicados a Lesbia, Catulo escribe:

> Vivamos, Lesbia mía, y amemos, y no demos ni un céntimo por los rumores de los viejos, demasiado severos. Los soles pueden morir y renacer; nosotros, cuando se nos muere la breve luz de nuestra vida, debemos dormir una noche perpetua. Dame mil besos, después cien, y después mil más, y luego otra vez ciento, y después otra vez mil, y otra vez cien. Y cuando hayamos sumado ya muchos miles, confundiremos la cuenta para no saber el total y que ningún maligno pueda echarnos mal de ojo cuando conozca el número de nuestros besos (5).

¿Qué es esa «noche perpetua» de la que habla el poeta elegíaco? ¿Qué profunda oscuridad la constituye? ¿Cuál es su materia? ¿Su consistencia? ¿Qué encontramos al entrar en ella? ¿De qué textura está hecha esa noche perpetua?

Evidentemente, Catulo no es ni platónico ni aristotélico ni estoico: para los seguidores romanos de estas tres escuelas —Plutarco y Cicerón, por ejemplo—, existe un alma inmaterial, eterna, tallada en la antimateria de los dioses, lo cual nos informa de la naturaleza de estos, pues son etimológicamente consustanciales. Ahora bien, esas almas viven en un mundo propio cuya característica es la luminosidad. Para los que creen en la

inmaterialidad del alma, la luz tiene su mismo alcance. Esta concepción de las cosas se instala, por tanto, en lo contrario de la noche.

Sabemos bien poco de la vida de Catulo: que nació en Verona en el 84 a. C.; que su padre era un hombre acomodado que trató a Julio César; que fue a Roma, donde frecuentó un círculo de poetas de moda; que dedicó poemas a Cicerón, entre otros personajes de la ciudad; que escribió breves textos de una extrema violencia contra César, que provocaron el enfado continuo del emperador, lo cual es un punto a su favor; que fantaseó acerca de una Lesbia ficticia que probablemente fue Clodia, la mujer de un hombre importante, un cónsul, para más señas; que esa mujer, que tuvo varios amantes, lo abandonó por un joven protegido de Cicerón; que hizo de su pasión amorosa el tema de su poemario; que fueron seguidores suyos Tibulo, Propercio y Ovidio, nada menos; y que murió en el 54, a los treinta años de edad. Eso es todo.

Pero esa noche perpetua muestra una lucecita vacilante, como la llama de una vela, con la cual quisiera entrar en su tumba para descubrirlo vivo como viven todavía los poetas después de su desaparición. Me parece que esa noche perpetua tiene el perfume embriagador de los amigos de Epicuro.

Antes de penetrar más en esa noche, propongo deambular por un cementerio romano leyendo los epitafios grabados en un mármol que también muere y acaba convirtiéndose en polvo con el tiempo, como los cuerpos y sus esqueletos, que se deshacen en polvos grisáceos.

Con esas lápidas desenterradas por los arqueólogos y leídas por los epigrafistas, vemos renacer a los muertos, levantarse a los difuntos y bailar en torno a ellos la vida que fue: recuerdos, risas, lágrimas, palabras y gestos, lecciones de muertos y, por lo tanto, lecciones de vida, y viceversa. Pero también nombres, edades, estatus sociales, profesiones: marino, auriga, mensajero, panadero, orfebre, flamen, cónsul, soldado, banquero, colono, médico, sacerdotisa, mercader de cerdos, poeta cómico, tribuno,

aparcero, esclavo, liberto, niño, anciano, esposa, marido, hermano; todos en pie de igualdad.

Sobre la tumba de cuatro libertos, este epitafio, que permite al muerto desde su óbito interpelar al vivo en su vida y darle la lección de quien sabe y enseña; una verdad con frecuencia desdeñada y por la cual hay que empezar: que todos somos mortales.

> ¡Eh, viajero!
> ¡Detente aquí un momento!
> ¿Dices que no? ¿No quieres saber nada?
> ¡Pues aquí es donde un día volverás!
> (*Corpus Inscriptionum Latinarum* [*CIL*], 11, 4010/B, 120)

Y este otro, elegido por el muerto para que lo acompañe en la eternidad:

> ¿La residencia eterna? Es aquí.
> ¿El final de nuestras tribulaciones? Es aquí.
> ¿Qué recordar? ¡Lo estás leyendo!
> (*CIL*, 8, 4447/B, 225)

Y este otro, inscrito en un pequeño altar dedicado a Cneo Cornelio Basso por su esclavo Fortunato:

> Mis dieciocho años de vida los he ocupado lo mejor que he podido, en el afecto de todos, de mi madre y de mis amigos. Créeme, ¡bromea y diviértete! Porque aquí donde estoy, todo es muy lúgubre.
> (*CIL*, 6, 16169/B, 85)

O este otro, en la tumba de Melanto, muerto a los catorce años:

> Jamás hizo daño a nadie, salvo por su muerte.
> (*CIL*, 11, 5325/E, 41)

O este también, en la tumba de Aurelio Víctor, muerto a los cuarenta años, en Heliópolis de Siria:

> ¡Vivid, vosotros bienaventurados! ¡Y derramad el vino ofrecido a nuestros manes!
> ¡Y recordad que os reuniréis con nosotros!
> (*CIL*, 3, 14165, 1/B, 2023)

Y sobre una urna que representa a un niño dormido:

> Considera cómo lo que estaba en flor se marchitará en un abrir y cerrar de ojos. Mira cómo cae brutalmente lo que estaba en pie. Al nacer, morimos. Nuestro fin está previsto desde nuestro comienzo.
> (*CIL*, 2, 4426/B, 1489)

Y este último:

> Vosotros que pasáis, recordad: lo que yo soy
> lo seréis vosotros, pues yo fui lo que vosotros sois.
> (B, 799)

Para terminar, citemos este último:

> ¡Por aquí, amigos!, ¡divirtámonos!, ¡gocemos con alegría del banquete mientras nos quede un hilo de vida, chorreando vino puro, en la concordia del júbilo! Todos los que han vivido se han comportado igual, han dado y han recibido, y mientras había vida han gozado de ella. ¡Imitemos también nosotros la época de los antiguos! Vive mientras vives, y no le niegues nada al espíritu que los dioses han querido poner en ti.
> (B, 190)

Esta sabiduría popular de los romanos es sencilla y profunda; y como es popular, sencilla y profunda, los defensores de los filósofos griegos la han preferido a la sabiduría aristocrática y difusa de los descendientes de Pitágoras. Aquí no se trata de un alma inmaterial que se separa de un cuerpo material para subir a un cielo de las esencias, donde será juzgada y luego bajará para realizar su destino reencarnándose en un animal —una abeja para los que fueron cívicos o un cerdo para los amantes de los placeres groseros—, o tal vez en otro humano. ¡Que el lector lea o relea el *Fedón* de Platón!

Los latinos saben que la muerte forma parte de la vida; que apenas nacemos ya somos lo bastante viejos para morir; que la muerte no es una sorpresa y que solo los idiotas pueden verla como tal; que la mejor manera de prepararse para la muerte es vivir con un hedonismo sencillo: una buena mesa provista de un buen vino; amigos alegres y placeres compartidos;

capacidad para «coger hoy las rosas de la vida», el famoso *carpe diem* de Horacio; reír y divertirse, conversar y amar...

¿Y la noche de Catulo?, se me preguntará. En esta sabiduría sencilla de las gentes sencillas tenemos la impresión de que los muertos están todavía vivos bajo la tierra, cosa que sin duda puede parecer el reino de las tinieblas. Bajo el peso de la lápida, sepultados en la tierra, hace frío y está todo oscuro. Al menos eso es lo que creen los vivos cuando se imaginan *estando vivos* en la tumba.

Es Lucrecio quien, con su teoría de los átomos, permite imaginar la noche de Catulo y darle su negra coloración. Sabemos que para el poeta romano, ávido lector de Epicuro, todo lo existente se reduce a una combinación de átomos que caen en el vacío.

¡Esta simple verdad física, tan radical y revolucionaria, tiene unas consecuencias metafísicas considerables! Digamos más bien unas consecuencias *sobre* la metafísica que resultan ser considerables. Pues, si recordamos que la *meta-física* es lo que viene después de la *física*, es decir, después de la última palabra de la física, entonces la física atomista arrasa con cualquier posibilidad de metafísica.

Ahora bien, en este arrasamiento de la metafísica es donde realmente podemos pensar la muerte. Porque esta solo es un problema para los que creen en los trasmundos de la metafísica: temer la muerte es, en efecto, temer aquello que supuestamente existe después de la física de lo que fue. Ahora bien, después de la física de lo que fue no hay nada más que una continuación de la física. Lo que estaba compuesto se halla descompuesto. Y lo que se halla descompuesto devuelve a la tierra los átomos liberados de las conexiones que hicieron lo que fue.

El ser que fue y que tenía un nombre, una voz, un aspecto, una figura, una sonrisa, una mirada, una energía, un verbo, una palabra, una risa, un

estilo, un apellido, una manera de ser y de hacer, de caminar y de cantar, de llorar y de callarse, de mirar el mundo y de respirar, de dormir y de despertarse, de comer y de pensar, de sufrir y de envejecer, de emocionarse y de descansar, ese ser fue así porque sus átomos configuraban aquello que lo hacía posible. Un átomo de más o de menos y hubiera sido otro, con otras formas, otras modalidades, otra subjetividad; unos átomos quemados en el cerebro, un puñado de ellos conectados de forma diferente, o desconectados, una sustancia atómica inserta en un compuesto alterado de este modo, y el ser que fue deja de ser, y luego deja que advenga otro.

El epicureísmo es un positivismo anticipado, pues rechaza toda explicación de este mundo por el más allá; da cuenta de la totalidad de lo real por medio de lo real y no de una instancia inmaterial, y por tanto irreal, que tiene supuestamente un estatus de extraterritorialidad ontológica; deconstruye lo que parece complejo en series simples de composiciones; da cuenta de todo lo que es sin necesidad de ontología o de metafísica, de ficciones o de mitos, de divinidades o de conceptos, de religión o de creencias, de trascendencia o de mística.

La muerte no es, pues, como en Platón, un fenómeno que remite *lo que es* a un mundo *que no es* —el de las almas inmortales y eternas, el de los cielos o los infiernos, el de un dios que juzgue para salvar o condenar, el de divinidades que decidan en función del mérito de la vida vivida sobre las posibles reencarnaciones en cuerpos perecederos o sobre la liberación de las almas en el mundo puro de las esencias de las que proceden—, sino un momento de la dinámica de la materia: es des-composición de lo que fue compuesto. Nada más. Esta es su definición.

Lo demás es representación. ¿Es decir? Lo demás es miedo a la muerte, temor a la muerte, pánico ante la muerte, aprensión, inquietud, espanto frente a la muerte, pavor y pánico ante la idea de la muerte; pero estos son temores sobre los que cada cual debe poder ejercer un control. ¿Cómo?

Sabiendo que la muerte es un momento breve en una vida: es lo que pone fin a la vida, o, mejor dicho, lo que acontece cuando la vida cesa. Que la vida sea justamente definida por Bichat como «el conjunto de las fuerzas que resisten a la muerte» expresa una verdad. Lo que está vivo solo vive oponiéndose a lo que quiere abolirlo. Este combate es lo que define la vida, cualquier vida.

Existe, pues, en la vida de cada cual un momento, un *punctum*, que es el momento en que se desune lo que estaba unido en la energía de lo resistente a la desunión. Este momento es la muerte: tan solo necesita el último segundo que anula el tiempo vivido y sumerge al muerto en un tiempo que ya no afecta más que a lo que fue. Diré incluso que la muerte es solo un mal rato que hay que pasar, un breve instante que dura el tiempo de la abolición del tiempo. Un borrado.

Esta muerte no es un problema. Con frecuencia es un deslizarse suave y sencillo, un paso sin violencia, un dormirse en una especie de embriaguez. Lo que sí es un problema es la idea que nos hacemos de la muerte. Es la angustia que nos atenaza cuando nos imaginamos muertos con las categorías de lo vivo: nos vemos muertos con unos ojos que, como estarán muertos, no verán nada. Nos imaginamos muertos, pero lo hacemos como si estuviéramos vivos, aunque muertos. Nos proyectamos en la muerte, pero no podemos impedir hacerlo como si viviéramos esa muerte. Ahora bien, lo propio de la muerte es que nos priva de todo lo que nos la hacía penosa y visible, o sensible. La muerte suprime la conciencia, sin la cual ya no existe conciencia de la muerte, y esta misma deja de existir. La muerte mata, por tanto, la idea que nos hacemos de la muerte; una idea que durante toda la vida nos mata a fuego lento. Y sobre esa idea de la muerte es sobre la que podemos actuar.

Nadie puede, ciertamente, evitar morir algún día; pero todo el mundo puede actuar sobre lo que los estoicos llaman una *representación*: morir un día, a una hora, en un momento determinado, con eso nos basta y nos sobra;

no hace falta hacer presente la muerte cuando no está, sería darle un eco, y por lo tanto un poder, que no hay que otorgarle.

Leamos a Lucrecio, a quien le parece asombroso que algunos, por miedo a la muerte, se quiten la vida:

> Olvidándose de que el miedo a ella es la fuente de todas sus cuitas (III, 82).

Y luego esto:

> Porque tal como los niños tiemblan y de todo se espantan en las ciegas tinieblas, así a menudo nosotros en la luz tememos cosas que en nada son más espantables que las que en la oscuridad temen los niños e imaginan inminentes. Este terror, pues, y estas tinieblas del espíritu, necesario es que las disipen, no los rayos del sol ni los lúcidos dardos del día, sino la contemplación de la naturaleza y la ciencia (III, 87-93).

Vienen después unas consideraciones sobre la naturaleza material del alma, del espíritu, del pensamiento y del cuerpo:

> Hay, pues, en el cuerpo un aire y un calor vital que al morir abandonan nuestros miembros (III, 128-129).

Y luego este retorno de una forma de noche, el sueño, para hablar de la muerte:

> Cuando la segura paz de la muerte ha hecho presa en el hombre y se han retirado espíritu y alma, no distinguirías ningún menoscabo en el cuerpo entero, ni en cuanto a la forma ni en cuanto al peso; la muerte lo deja todo como antes, fuera de la sensibilidad y del calor vital. Por tanto, es preciso que el alma entera conste de partículas minúsculas, extendida su trama por venas, vísceras y nervios; puesto que, aunque se retire toda ella del cuerpo entero, el contorno exterior de los miembros persiste incólume, sin que del peso falte un adarme. Así ocurre cuando se ha evaporado el aroma de un vino, o cuando el suave perfume de una esencia se ha disipado en el aire, o cuando un cuerpo cualquiera ha perdido su sabor; en nada la cosa parece menos a la vista, ni falta nada a su peso, sin duda porque sabor y olor son producidos por un gran número de minúsculos átomos esparcidos por toda la materia de las cosas.
>
> Por donde puedes entender, lo repito, que la sustancia del espíritu y del alma ha sido formada de gérmenes extremadamente diminutos, puesto que al huir no roban peso alguno a los cuerpos (III, 211-230).

¿Qué es la muerte? Lo mismo que le ocurre a la rosa cuando su perfume se ha desvanecido. O cuando, en un frasco, la fragancia ha desaparecido.

Nada más y nada menos. Los átomos que han compuesto la rosa, el perfume y la vida se han disociado, desligado, desunido, apartado, despegado, desprendido, pero no por ello están muertos. Los átomos (que nos componen) son inmortales; son sus combinaciones (que nos han compuesto) las que son mortales.

No hay, pues, necesidad de negar la evidencia física de lo que es. El rechazo de la física alimenta ese deseo de un más allá de lo real que origina la metafísica, y por otra parte es su genealogía: si se inventa otro mundo en donde no existe, o, mejor dicho, no existe ya, lo que nos perturba en la tierra, la existencia de la muerte, es porque se niega la evidencia de este mundo.

La muerte es, por lo tanto, un asunto entre el cuerpo y el alma. Pero el alma y el cuerpo son dos instancias materiales, propiamente atómicas. Solo hay combinación de materia en aquello que afecta al cuerpo y, por lo tanto, al alma; al alma y, por lo tanto, al cuerpo: así, los trastornos de la enfermedad, la fiebre, la epilepsia, la embriaguez, el desmayo, el síncope, las convulsiones, la pérdida del conocimiento constituyen puntos de tangencia con la muerte. Lucrecio no lo dice, pero podemos deducirlo. La muerte es un desmayo del que no nos recuperamos. Como tal, parece un deslizarse más que una caída, un resbalar más que un desplome.

Lucrecio escribe: «El alma es expulsada a jirones y, por tanto, perece» (III, 539). Con este simple verso, sin que lo parezca, se carga cualquier visión del mundo que suponga que el alma vive todavía tras la muerte, que sigue siendo y que puede, por tanto, conocer una serie de avatares: la salvación o la condena.

La hipótesis del futuro *post mortem* del alma inmaterial hace posible la religión. Afirmar que el alma nace, vive y muere, que sale de esa nada anterior a la combinación de átomos para volver a la nada posterior a esa misma combinación de átomos, es proporcionar un verdadero mensaje de paz: la muerte, dice Lucrecio, no os aportará nada temible. Solamente es la

modificación de un estado físico, físico en los dos sentidos del término: de la física como disciplina científica y de lo propiamente físico, que remite a la anatomía y la fisiología.

¿Qué diferencia al muerto del vivo? La composición del ser, que ha cambiado: es el mismo conjunto atómico, pero en una combinación distinta. Es la misma cantidad de átomos, pero con una organización distinta. Antes había un alma animada por un soplo, por un espíritu atómico también, por una energía, una vitalidad, un instinto, un «impulso vital» (III, 558), según la traducción de Pierre Brunel; las «propiedades vitales», según Jackie Pigeaud; las «facultades vitales», según Alfred Arnout; una «potencia vital», según Bernard Combeaud; después, el alma está deshecha, descompuesta, desestructurada, desanimada, si se me permite la expresión.

Al final de su larga deconstrucción física (epicúrea) de la metafísica (platónica), Lucrecio escribe:

> Nada es, pues, la muerte y en nada nos afecta, ya que entendemos que es mortal la sustancia del alma. Y así como en el pasado ningún dolor sentimos cuando los cartagineses acudieron en son de guerra por todos lados, y pavoroso estrépito de guerra sacudió el mundo, erizado de horror, bajo las altas bóvedas del éter, y suspensos se preguntaban los hombres bajo el dominio de cuál de los dos les tocaría a todos caer, en tierra y en mar; así, cuando ya no existamos, consumado el divorcio del cuerpo y del alma, cuya trabazón forma nuestra individualidad, nada podrá sin duda acaecernos, ya que no existiremos, ni mover nuestros sentidos, nada, aunque la tierra se confunda con el mar y el mar con el cielo. Y aunque algo sientan espíritu y alma una vez arrancados de nuestro cuerpo, nada nos importa; pues nosotros, como individuos, existimos por el enlace y unión de cuerpo y de alma. Ni aunque después de la muerte recogiera el tiempo nuestra materia y la ensamblara de nuevo tal como está ahora dispuesta y nos fuera dado contemplar otra vez la luz de la vida, nada tampoco nos importaría este suceso, habiéndose roto una vez la continuidad de nuestra conciencia.
>
> Tampoco ahora en nada nos atañe lo que anteriormente fuimos, y ninguna congoja nos produce nuestro ser anterior. Pues si consideras la inmensidad del tiempo pasado y cuán varios son los movimientos de la materia, vendrás fácilmente a creer que estos mismos elementos de los que ahora constamos estuvieron muchas veces en el pasado dispuestos en el mismo orden que ahora; sin embargo, nuestra mente no alcanza a rememorar este estado; pues hubo en el intervalo una pausa en nuestra vida y todos los movimientos se extraviaron, perdiendo su vinculación con los sentidos. Pues si alguien debe sufrir en el futuro miseria y dolor, necesario es que exista él, en persona, entonces, para que pueda alcanzarle la desdicha. Como la muerte suprime esta posibilidad e impide existir al sujeto a quien puedan caber tales infortunios, podemos de ello deducir que nada hay que temer en la muerte, que quien no existe no puede caer en desdicha, y que no importa que uno haya o no nacido en algún tiempo, cuando la muerte inmortal le ha robado la vida mortal (III, 830-869).

Siendo la muerte lo que es, una simple desorganización de la materia, ¿por qué, entonces, hemos de temerla? ¿Qué más da ser incinerado o, untado de miel y de sustancias aromáticas, sepultado bajo la tierra; ser abandonado en un foso y luego devorado por animales carroñeros o pudrirse uno en el humus del suelo?

Lucrecio cita entonces un epitafio y lo comenta.

He aquí el epitafio:

> Tú, por lo menos, sumido como estás en el sopor de la muerte, seguirás así por los siglos venideros, exento de todo angustioso cuidado; pero nosotros, junto a la pira horrenda, lloraremos insaciablemente sobre ti, ya hecho cenizas, y ningún día vendrá a arrancarnos del pecho el eterno dolor (III, 904-908).

Y aquí el comentario:

> A este, pues, habrá que preguntarle si todo va a parar en sueño y reposo, qué amargura tan grande hay en ello, para que uno se consuma en luto eterno. Sucede a menudo también que, reclinados a la mesa, la copa en la mano y sombreada la frente por coronas, digan los hombres del fondo de su corazón: «Breve es para nosotros, homúnculos, este gozar; pronto pasará, y ya no podremos volver a llamarlo». Como si el peor mal que temieran en la muerte fuera el de ser abrasados y tostados por una sed ardiente, o como si les hubiera de embargar el anhelo de cualquier otra cosa. Nadie, en efecto, siente nostalgia de sí mismo y de la vida, cuando en el sueño cuerpo y alma reposan juntamente; por nuestra parte, que dure eternamente este sopor, ninguna necesidad sentimos de recobrar nuestra conciencia. Y, sin embargo, en el sueño, los átomos esparcidos por nuestros miembros no se extravían muy lejos de los movimientos sensitivos, puesto que el hombre, al despertarse, se recobra a sí mismo. Debe pensarse, en efecto, que la muerte significa mucho menos aún para nosotros, si puede haber un menos de lo que evidentemente no es nada. Pues a la muerte sigue un mayor desorden y dispersión de la materia; y nadie, despertando, se levanta, una vez le ha alcanzado la fría interrupción de la vida (III, 909-930).

En otras palabras: si la muerte no es nada más que un sueño eterno, ¿a qué viene desesperarse y llorar? ¿Quién derramaría lágrimas por alguien que está dormido? ¿Por qué llorar un sueño que simplemente es más largo? Deberíamos, en cambio, alegrarnos de que el sueño, que borra las penas y los sufrimientos, los dolores y las angustias, no tenga fin, pues así las penas y los sufrimientos, los dolores y las angustias no volverán jamás. La muerte es el sueño de lo que nos afecta.

Si la vida ha sido dichosa, entonces tenemos que bendecir lo que nos ha acaecido; si no lo ha sido, hay que bendecir el hecho de abandonarla; en ambos casos —y necesariamente será el uno o el otro— ¡solo tenemos buenas razones para ver llegar la muerte! En un caso, llega como unos fuegos artificiales, como un broche final; en el otro, como un incendio que se apaga.

Si el que se lamenta es un anciano, entonces es ingrato por no reparar en que ha superado la fecha de caducidad humana hace tiempo; también se equivoca por no saber aprovechar el presente en el cual sigue estando vivo y estropear así este momento con el temor al porvenir. Hay que dejar espacio a los jóvenes, cosa que los viejos ya hicieron en su día para que el que fue joven pudiera ser y vivir su juventud en su tiempo. Es ley de vida que la muerte se nos lleve a cada uno en su día y a su hora, que son el día y la hora apropiados, pues la naturaleza así lo ha decidido.

Si uno es joven y no quiere morir, so pretexto de que no ha vivido lo suficiente y que aún quiere gozar de la vida (de la que, sin embargo, muy a menudo echa pestes), entonces hay que saber que ni un año ni diez años más pueden añadir o quitar nada a la necesidad. Pues nuestras dos nadas, la nada de la que venimos y la nada a la que vamos, van a ser menos todopoderosas porque les quitemos un año o diez.

> Y tampoco podemos, alargando la vida, robar ni un instante a la muerte para abreviar quizás el tiempo de nuestro aniquilamiento. Por tanto, puedes vivir tantos siglos como quieras; no por eso la eterna muerte dejará de aguardarte y no durará menos el no ser para este que hoy dejó la luz de la vida, que para aquel que cayó muchos meses y años atrás (III, 1087-1094).

Y si la nada de la que venimos no nos asusta, ¿por qué habría de asustarnos, pues, la nada hacia la que vamos? Ambas están tejidas con el mismo hilo:

> Mira también hacia atrás, los siglos infinitos que nos precedieron, ¡cuán poco significan para nosotros! Pues bien, en ellos la naturaleza nos ofrece como un espejo del tiempo futuro, que seguirá a nuestra muerte. ¿Aparece en él acaso algo horrible, algo sombrío? ¿No es más seguro que cualquier sueño? (III, 972-977).

No hay infierno, prosigue Lucrecio. Ni suplicio de Tántalo, ni Estigia que atravesar, ni Caronte para conducir la barca, ni Sísifo empujando la piedra, ni Cerbero guardando los infiernos, ni Tártaro lleno de llamas, ni Furias para castigar al perjuro y al parricida, ni Tito martirizado, nada de todo eso existe; el infierno sí que existe, pero en la tierra, que es donde el hombre castiga a su semejante en las mazmorras o arrojándolo de lo alto de un precipicio, con la brea y el fuego, con hierros y garfios, con argollas y verdugos.

Nos queda de Lucrecio este largo poema casi entero; disponemos, pues, de un gran número de versos para conocer todo su pensamiento acerca de la muerte. Ignoramos cuál fue realmente el pensamiento de Epicuro sobre esta cuestión, ya que, de los trescientos libros que escribió el fundador del epicureísmo, no nos queda nada, salvo tres cartas, de las cuales solo una está dedicada parcialmente a este tema, y unos fragmentos que son como piedras preciosas.

Pero hay en Epicuro una idea fuerte que no hallamos en *El nacimiento de las cosas*. Es una oración formalmente interesante, un quiasmo, lo que hace que sea fácil de memorizar para poder disponer de ella en todos los momentos de la vida, y es la siguiente: «La muerte no es nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente, nosotros ya no existimos» (*Carta a Meneceo*, 125).

No se trata solo de una expresión bella, agradable en su equilibrio y eficaz en su cadencia, sino de una idea fuerte y poderosa que produce sus efectos. *O estamos muertos*, y entonces el tema está resuelto, y no podría ser nunca un mal, ya que la muerte se lleva con ella todo lo que hace posible el juicio sobre lo que es un mal: la materia descompuesta del cerebro atómico que piensa, el alma material y el espíritu igualmente material que animan al ser, las facultades intelectuales también tributarias

de los átomos; *o no estamos muertos* y, por consiguiente —Perogrullo lo confirmaría—, aún estamos vivos, y entonces, ¿para qué complicarse la vida con la idea de la muerte que ha de venir pero que no está presente?

Así, la mayor parte del tiempo, la muerte es una *representación* sobre la cual tenemos poder; esta es precisamente la función de la filosofía y el sentido de la célebre frase de Cicerón que dice, en la primera de las *Tusculanas*, que «filosofar es aprender a morir»; cuando ya no es representación sino *presentación*, la muerte es rápida y se nos lleva.

Para entender este pensamiento, hay que considerar las condiciones históricas en las que escribió Epicuro, la Grecia del siglo IV a. C. En la Atenas de Alejandro Magno, la medicina parece más una mezcolanza de magia, y por tanto de religión, y recetas de ama de casa; la mortalidad es elevada; la esperanza de vida, corta; los tratamientos, poco eficaces; la cirugía, sin asepsia ni antisepsia dignas de tales nombres, y a menudo mortal; la enfermedad o bien es banal y se cura con el pensamiento mágico, es decir, que la naturaleza hace su trabajo sin intermediarios, o bien se lleva a la persona en un abrir y cerrar de ojos. Añadamos a ello una fe popular en los dioses que presenta este mundo como algo transitorio y el trasmundo como el destino obligado. La muerte, por lo tanto, es un paso y no un fin.

Pensar la muerte dentro de estos parámetros no tiene mucho en común con aquello a lo que nos abocan las condiciones de nuestra época. Los progresos en el terreno de la medicina, de la farmacia, de la cirugía y de la higiene crean una situación intermedia: no la situación binaria del vivo que goza de buena salud y el muerto que ya no tiene salud alguna, sino una tercera, la del muerto viviente que es el moribundo o la persona afectada por una enfermedad incurable, donde la muerte *presentada* en la cotidianeidad de la patología puede ocupar un espacio importante y alterar la muerte *representada*. Saber que vas a morir, pero en términos absolutos, no es lo mismo que saber que vas a morir en los términos relativos de un tiempo determinado: morir un día no es lo mismo que morir tal día. Ser

consciente de que somos mortales es una cosa; saber que vamos a morir en las semanas, días u horas siguientes es algo muy distinto. A este hermoso pensamiento de Epicuro le falta, por tanto, una dimensión intermedia: ¿qué pasa con el que está vivo, y por tanto no muerto, pero que es un vivo casi muerto o un muerto con todavía un ápice de vida?

Nos queda aquella consoladora idea de la muerte como sueño eterno, como un reposo sin despertar o un adormecerse sin que llegue el alba. Es la idea de Catulo. Esa nada no inspira ningún temor, tal como ya explicó Lucrecio, porque está tejida con el mismo hilo que la noche.

He aquí por qué, a su manera, la mitología ha pensado bien la muerte y ha dado en sus relatos una fórmula que permite domesticarla, al menos intelectualmente, lo cual ya abre un primer periodo antes de la puesta en práctica de la terapia por el conocimiento. Entre los griegos, hay un dios de la muerte, Tánatos, y un dios del sueño, Hipnos. Y, naturalmente, son parientes: Hipnos es hijo de Érebo (las Tinieblas de los Infiernos) y de Nix (la Noche), ¡y *hermano gemelo* de Tánatos (la Muerte)! Lo cual es significativo. Hipnos tiene mil hijos, entre ellos Morfeo (el Sueño y los Sueños que lo acompañan). Que la Muerte esté relacionada con las Tinieblas y la Noche, el Sueño y los Sueños dice mucho del orden de ese mundo.

Lucrecio, desde luego, frunciría el ceño ante la idea de recurrir a la mitología, que representa el estado poético del pensamiento, cuando él encarna la fórmula más incandescente del pensamiento científico. Pero el registro poético, lírico, permite ir más deprisa y ahorrarse la demostración: la imagen fuerza el alma de la mayoría con mucha mayor seguridad que un análisis que solo entiende una minoría.

Los romanos no se conformaron, como se afirma demasiado a menudo, con dar un nuevo nombre latino a las viejas divinidades griegas. Claro que

conocemos las parejas de Zeus y Júpiter, Dioniso y Baco, pero los romanos también disponen de sus propias divinidades: por ejemplo, Quirino, que es Rómulo divinizado, o Hersilia, transformada en la diosa Hora.

No encontramos entre los romanos a los dioses Hipnos y Tánatos propiamente dichos, pero el Sueño sí figura bajo el nombre de Somnus. Además de una breve mención en los *Fastos*, donde se describen las fiestas romanas, encontramos acerca de este dios olvidado un largo fragmento escrito por el mismo Ovidio e incluido en sus *Metamorfosis*.

¿Qué nos dice del «indolente Sueño»? Que vive en una caverna en los confines del mundo visible conocido por nosotros; que esa guarida está profundamente excavada en la ladera de una montaña; que, en su recorrido por el ancho cielo, los rayos de la luna nunca consiguen penetrar en ella; que del suelo salen espesos vapores que sumergen el espacio en una luz crepuscular; que el gallo no canta jamás allí para anunciar una aurora que no llega; que los perros y las ocas, de oído tan fino, no hacen ningún ruido; que reinan el silencio y el reposo; que el agua del Leteo, el río del olvido, fluye despacio al pie de una roca y su murmullo invita a adormecerse; que a la entrada de esa cavidad se balancean al viento amapolas y «plantas innumerables, con cuyo jugo la Noche hace el sopor que esparce sobre la tierra sumida en las sombras, mezclado con su humedad» (XI, 606-607); que, para evitar el chirriar de los goznes en las puertas, no hay ninguna; que el umbral no está guardado por nadie; que «en medio del antro, sobre un estrado, hay una cama de ébano con un colchón de plumas de un solo color y cubierto con una sábana oscura; que allí reposa el mismo dios, con sus miembros lánguidos y abandonados» (XI, 610-612); que a su alrededor están los Sueños en cantidad infinita y con aspecto extraño. Tras apartar esas ensoñaciones que le impedían acceder a la divinidad, Iris, diosa del arcoíris y mensajera de los dioses, entra en la caverna, y entonces su resplandor perturba la oscuridad en la que el dios dormita: cansado y sin abrir del todo los ojos, se incorpora con dificultad y luego se vuelve a dejar

caer en la cama, hasta que la cabeza se tambalea y cae y el mentón le golpea el pecho; escucha a Iris, que ha ido a pedirle que intervenga con Sueños para engañar a otro dios; ella se va enseguida porque empieza a sentir la somnolencia que la invade y le enturbia la mente; él envía a uno de sus mil hijos, Morfeo, a cumplir la misión, luego se queda dormido al instante, con la cabeza hundida entre los almohadones. Morfeo crea los sueños en que los humanos entran y se sienten como en la realidad. Entonces, la vida es un sueño. ¿Y la muerte? ¿Quizás un sueño también? ¿No será el sueño de un sueño?

El caso es que, en este juego entre el sueño y la noche, los ensueños y la muerte, la realidad y la ficción, la ficción y la realidad, la Muerte es quien dirige el baile. Lucrecio nos enseña que la clave de todo esto es de carácter atómico; y no va desencaminado. Pero Catulo tiene razón: «La muerte es un gran sueño».

Fue la frase que me dijo mi padre un día delante del cadáver de su hermano, en una morgue que olía a la nada. Estábamos los dos solos; él no demostraba ninguna emoción; simplemente se mantenía de pie, a mi lado, en silencio, sabiendo que su hermano menor se le había adelantado en un viaje que yo también haría, y que él le sobreviviría según este orden de la sinrazón. Suspiró un poco, alzó las cejas y, mirándome como atraído por la luz de una estrella venida de lejos, me dijo: «Ha empezado el gran sueño». Luego volvió al silencio. Ese poderoso silencio me acompaña como un viático.

Intermedio 3. El poema cínico de Lucrecio

Con dos o tres libros, Pierre Vesperini revoluciona la filosofía antigua. Las primeras líneas de su *Lucrèce. Archéologie d'un classique européen* (2017) ya anuncian el tono:

> Actualmente existe lo que podríamos llamar un mito de Lucrecio. Este mito cuenta que a finales de la República hubo en Roma un hombre —filósofo o poeta, no se sabe exactamente— que, animado por convicciones epicúreas y deseoso de transmitir su doctrina a sus contemporáneos, compuso supuestamente un poema didáctico, el *De rerum natura* («De la naturaleza de las cosas»). Dicho poema, demasiado «radical» para su época, demasiado «moderno», habría pasado inadvertido en su momento, lo mismo que su autor. También habría suscitado la desconfianza del régimen imperial y luego de la Iglesia, lo cual explica que en la Edad Media prácticamente no se mencione. Por fortuna, el redescubrimiento del poema por parte de los humanistas del Renacimiento permitió que Europa se iniciase en las teorías de Epicuro, contribuyendo así a la destrucción del mundo medieval y, por tanto, al advenimiento del mundo moderno (pág. 11).

Este es el mito.

Durante siglos, dicho mito ha sido dogma de fe. La cristalización de esta versión ha quedado grabada en las páginas de diccionarios, enciclopedias y manuales de bachillerato, en seminarios universitarios, libros sobre el tema, traducciones de textos antiguos, artículos de Wikipedia, historias de la filosofía, ¡y hasta contrahistorias de la filosofía!

Pierre Vesperini explica los trayectos de la filosofía en el mundo antiguo. Sería un error creer que el esquema universitario sirve para pensar las escuelas filosóficas, y que la filosofía se concentró en la Academia, el Liceo, el Pórtico, el Jardín, etc.

Existe una filosofía popular a la cual el pueblo accede a través del teatro —la comedia en este caso—, que pone en escena a filósofos y los cita. Es el

plató de televisión de la época. Pitágoras no es solo un director de escuela, también es un filósofo al que se baila en las pantomimas. Los filósofos imparten conferencias públicas a las que asiste mucha gente. Es la burguesía la que inventa la separación entre cultura elitista, la suya, y cultura popular, la de los otros.

La cultura griega es considerada como un botín por los romanos y con este espíritu se la utiliza. Los objetos llevados a Roma ya no son objetos cultuales sino culturales. La filosofía romana no es un simple calco de la griega. Lucrecio no es el filósofo romano que traduce en versos latinos el pensamiento de Epicuro.

Pierre Vesperini también pone en cuestión el estatus del texto filosófico. Aquí también debemos evitar pensar que el libro moderno es el modelo. Los textos filosóficos son ante todo manuales destinados a unos oradores que mantienen constantes disputas retóricas para acceder al poder. Son depósitos de pensamientos útiles para medrar, no manuales de edificación personal, subjetiva e individual. En ningún caso se trata de catecismos filosóficos.

En Roma no hay escuelas filosóficas. Si a algunos filósofos se los expulsa de la ciudad no es porque sean filósofos, sino porque propagan ideas asociales, como la desafección por la política. Cosa que ni la República ni el Imperio pueden permitir.

Si Lucrecio no es el filósofo romano que traduce en versos latinos el pensamiento de Epicuro, ¿qué es? Pierre Vesperini lo dice claramente: Lucrecio, a quien se presenta como un filósofo epicúreo, no es ni filósofo ni epicúreo. Romano, sí. Pero no filósofo, ni discípulo de Epicuro.

Lucrecio es un poeta profesional. O sea, un hombre cuyo oficio no consiste en pensar, sino en divertir a los ricos que se lo encargan. En la historia antigua, el estatus de poeta es deshonroso porque está asociado al placer. Y en Roma proporcionar placer al prójimo es despreciable, es una

función asimilable a la del macarra o la prostituta, el bailarín o el comediante, el cantante o el gladiador, el cocinero o el efebo.

El poeta es una figura asociada con los banquetes, durante los cuales se leen sus textos para divertir y distraer. Existen esclavos dedicados a la lectura pública, porque incluso poner la voz al servicio de otro, igual que poner el cuerpo, es infamante, como también lo es escribir versos.

Lucrecio viene, pues, de ese mundo, y no de la filosofía. El senador Memio, que fue quien le encargó ese texto, no es una persona a la que haya que convencer de la sabiduría epicúrea, sino un mecenas al que hay que distraer y divertir. Lucrecio no escribe si nadie se lo encarga.

Lucrecio escribió otras obras, que por desgracia se han perdido, sobre todo versos lúdicos y eróticos, de los que hablan otros autores. Y que no son epicúreos. Cuando Memio le encarga el poema, ya es un autor famoso de gran reputación.

Partiendo del principio de que el hexámetro es el verso del género épico, Pierre Vesperini concluye que *El nacimiento de las cosas*, escrito en versos de seis pies, es como la *Ilíada* y la *Odisea*, que están compuestas según las mismas reglas: una epopeya. ¿Epopeya de qué? De todo lo existente. En este sentido, el poema no tiene tanto que ver con el epicureísmo como con un género enciclopédico de tipo aristotélico.

Lucrecio no pretende crear una obra edificante y filosófica, sino una obra divertida y poética. *El nacimiento de las cosas* es una obra de arte, nada más. Debe divertir en los banquetes o en los momentos de ocio, pero no pretende atraer al epicureísmo a los romanos refinados que escuchan el texto.

Si el encargo ha gustado y el público lo ha apreciado, entonces se hacen copias que circulan por los teatros, los banquetes y otros ámbitos privados. También hay quien, estando solo, se hace leer el texto en su casa. Luego

circulan algunos fragmentos, la gente se los aprende de memoria, otros poetas los repiten sin citar la fuente, pues en esa época todavía no se han inventado los derechos de autor.

El fraccionamiento del poema con encabezamientos redactados en ese periodo, aunque no son de Lucrecio, parece atestiguar que se leían fragmentos escogidos, versos sobre la invocación de Venus o el baile de los átomos, la creación del lenguaje o el funcionamiento del rayo, el mecanismo del amor o la crítica de la superstición, o cualquier otro tema.

¿Para qué se hacen tales encargos? Para que el propio nombre quede inscrito en la posteridad, un tropismo romano. De hecho, si Memio no hubiese recurrido a Lucrecio, su nombre habría permanecido en la oscuridad. El poeta crea el valor adicional de una vida que sobrepasa los límites impuestos por la muerte.

Cuando un hombre rico contrata los servicios de un filósofo, no elige a un estoico o a un epicúreo, a un pirroniano o a un aristotélico, quiere a un hombre culto y sabio, pero sobre todo a un individuo que tenga cualidades morales y las demuestre: coraje, valentía, paciencia; cualidades que permitan al señor inspirarse en él. La prioridad no es, pues, la erudición ni el saber, sino el buen juicio. No se trata, al contrario de lo que sostiene Pierre Hadot, de directores de conciencia asociados a una escuela concreta que se propongan una edificación ideológica y espiritual. Los patricios no toman a su servicio a un epicúreo para convertirse en epicúreos, sino para forjarse un alma romana viril. Poco importa el recipiente filosófico, lo que se quiere obtener es la embriaguez de la rectitud.

Pierre Vesperini escribe en cursiva una frase asombrosa: «*Los romanos no creían en el saber de los filósofos*» (pág. 106). Por eso no tuvieron a ninguno como director espiritual. Abunda la literatura latina que demuestra que a los filósofos no se los toma en serio, que son considerados venales, que compiten con desprecio entre ellos mediante justas verbales, que se venden al mejor postor y seducen a base de retórica y sofística. En *Subasta*

de vidas, Luciano de Samósata expresa perfectamente, y de manera muy cómica, el descrédito en el que había caído el gremio de los filósofos.

Al escoger un filósofo también puede uno adoptar una determinada imagen. Optar por un epicúreo es pasar por romano helenizado; preferir a un estoico es dar pruebas de una austeridad o una dureza que se desea exhibir. Es una cuestión de comunicación, que sirve para situarse políticamente en la sociedad. La filosofía, por tanto, no es una actividad noble y digna, sino un marcador social, algo de utilidad.

Pierre Vesperini examina el caso de Memio, el famoso promotor del poema. La historiografía dominante nunca ha logrado explicar de forma convincente por qué ese hombre compró un día las ruinas del jardín de Epicuro en Atenas y, luego, decidió de pronto arrasarlas para realizar una jugosa operación inmobiliaria. Una contradicción que hasta el estudio de Vesperini parecía irresoluble.

La contradicción desaparece cuando se entiende que, en un primer momento, para hacerse pasar por amigo de los romanos helenizados y obtener su apoyo con vistas a su carrera política, a ese hombre le resultó bien rentable adquirir lo que quedaba de la escuela de Epicuro y convertirlo en un signo de devoción hacia el filósofo. Pero una vez que abandonó la vida pública, ya no necesitaba pasar por lo que no era. Entonces se dedicó a arrasar las ruinas para emprender un proyecto que podía llenarle los bolsillos. El epicureísmo de Memio era una pura operación de cara a la galería. Lucrecio no tenía, pues, ninguna intención de atraerlo a su doctrina; al ofrecerle ese poema escrito por encargo, le estaba dando al otro aquello por lo que pagaba: un aval político.

Como prueba de que Lucrecio no era epicúreo, Pierre Vesperini llama la atención del lector sobre la invocación a Venus con que se inicia el poema. Lucrecio invoca a la diosa para que le infunda inspiración, cuando en la doctrina del Jardín los dioses son indiferentes a los hombres e invocarlos

para obtener algo de ellos es una superstición manifiesta, algo de lo que Epicuro abomina.

«Es una convención poética», se dice habitualmente. «Lucrecio no creía en ello, es un recurso tradicional.» En absoluto, dice Vesperini. ¿Cómo se puede, en la primera página de un texto que pretende ser epicúreo, empezar negando uno de los principios más evidentes del epicureísmo?

¿Y cómo puede un epicúreo elegir la forma poética cuando Epicuro escribió páginas terribles contra la poesía, género que según él seduce y hechiza a unos lectores que solo han de ser convencidos con la fuerza de la razón?

Como buen discípulo de Epicuro, Lucrecio habría sido muy crítico con la religión. Pero ¿con qué religión? En Roma ya hacía tiempo que no se creía en ella y la tolerancia en esta materia era enorme. Para escandalizar al poder valía más incitar a no participar en la vida pública que a no creer en los dioses. En cuanto al famoso sacrificio de Ifigenia, ningún romano se creía ya ese tipo de fábulas mitológicas. No hacía falta ser muy valiente para hacer leña de este árbol caído.

Vesperini demuestra que Epicuro, evidentemente, no era ateo y que tenía sus dioses, ciertamente. Lo que hay en el Jardín no es racionalismo ni ateísmo, sino un politeísmo que invita no a construirse una subjetividad moderna, sino a asemejarse a los dioses, a ser impasibles, felices, ataráxicos; es decir, a no sufrir perturbación alguna.

Pierre Vesperini aprovecha también para ajustar cuentas con Epicuro. ¡He aquí una nueva humillación! Pues ha quedado dicho y demostrado que Epicuro fue el jefe de una facción, el capitoste de una banda, el gurú de una secta religiosa. Y el autor lo prueba con argumentos que después de él ya no se verán como se veían antes.

Diógenes Laercio cuenta, en efecto, en sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* que Epicuro insultaba a sus adversarios, que despreciaba a los demás filósofos, que no reconocía a ningún precursor, ni a Leucipo ni a Demócrito, pese a que ambos habían sido atomistas y materialistas varios siglos antes que él.

Normalmente se presentaban estos argumentos como algo aducido por quienes lo calumniaban. Y no era cuestión de dar pábulo a infames rumores proferidos por sus enemigos con el fin de atacarlo. Por lo tanto, se despreciaban. Pero si Epicuro es ese «gurú» que dice Pierre Vesperini, entonces todas esas informaciones concuerdan perfectamente con el retrato del jefe de una secta.

El Jardín no es, pues, una escuela filosófica, sino una secta religiosa organizada sobre el principio de los cultos mistéricos, en este caso los misterios de Eleusis. Se rinde culto a las Musas. Se siguen unos ritos, se dan fiestas, se ofrecen sacrificios, se añaden libaciones, se canta. No se trata de oponer la razón filosófica a la creencia religiosa, sino de inducir a los sectarios a la imitación de los dioses.

Al maestro se le identifica con los dioses y se le venera, de ahí las representaciones, los bustos, estatuas, piedras grabadas y retratos portátiles del filósofo. Debe ser venerado, junto con sus discípulos predilectos y los miembros de la familia. «Impone el reino del terror», escribe Vesperini (pág. 21).

Como gurú, Epicuro no puede tener precursores ni oponentes. No puede volverse sabio porque en virtud de su complexión atómica ya lo es de forma natural. Solo tiene que ser un oráculo, es decir, un hombre cuya palabra es oro porque está inspirada. Los demás, por su parte, también deben desempeñar su papel: escuchar embelesados al maestro sin discutir con él.

El Jardín funciona como una secta: dentro están los amigos y fuera los enemigos. Está el interior y el exterior. En el interior se le debe devoción al maestro; en el exterior se hallan los enemigos. Si uno de los discípulos

abandona el Jardín, se convierte en un renegado al que hay que denostar por todos los medios. Así, Timócrates, que había dicho que aquella villa era como una secta y que por eso la abandonó, se vio transformado en un enemigo al que había que desprestigiar. El epicúreo Metrodoro, que era su propio hermano, escribió varios panfletos contra Timócrates.

La escuela había convertido en obligación la *parresia*, «la valentía de la verdad». Michel Foucault la celebra, pero Pierre Vesperini demuestra que se equivoca. No se trata tanto del coraje de la verdad como de una invitación a la crítica y autocrítica de los que no respetan el dogma y que por eso merecen el anatema.

En el Jardín no era raro que un «amigo» denunciase a uno de sus correligionarios por haber faltado a la ortodoxia. «Por lo tanto, se denunciaban unos a otros, todos denunciaban y eran denunciados. Epicuro corregía, amonestaba, reprendía e injuriaba, según la situación. En suma, ponía firme a todo el mundo» (pág. 19).

Esto es lo que nos enseña Pierre Vesperini. O sea que, lejos de ser el sabio filósofo que enseña la ataraxia con una simple dieta hecha de pan y agua, Epicuro se nos presenta como un temible gurú que se hace venerar, tanto a él como a los suyos, que excluye, designa, elige, insulta, injuria, recompensa...

El epicureísmo no es, pues, un ateísmo; no es un racionalismo ni una crítica de la religión, ya que es una de sus modalidades. No debemos pensar los dioses de Epicuro con nuestras categorías modernas. No son divinidades trascendentes ni inmateriales, sino que viven en un mundo material y están a su vez constituidas por átomos. Pierre Vesperini escribe: «Los dioses eran seres parecidos a nosotros, animados por nuestras mismas pasiones, que actuaban y hablaban como nosotros, que vivían en el mismo mundo que nosotros. La gran diferencia entre ellos y nosotros es su inmortalidad, o,

mejor dicho, su eterna juventud, y su felicidad. Para los griegos, la condición humana se caracterizaba, en cambio, por el infortunio, la decadencia y la certidumbre de la nada» (pág. 16). Resulta difícil hacer de Epicuro un precursor de Voltaire y de Marx, un eslabón importante entre Demócrito y Lenin, un avance hacia la emancipación que habría de culminar con la filosofía de la Ilustración. Jefe de secta y gurú, Epicuro es también una especie de sacerdote politeísta.

La prueba de que el poema de Lucrecio no es un manual de epicureísmo es que el autor diserta sobre la forma de los átomos durante la mitad de la obra y luego pasa a otra cosa, concretamente a un ataque contra los presocráticos, que, como Ifigenia, hace siglos que no están de moda. ¿Por qué, entonces, si Lucrecio era realmente un autor epicúreo, no encontramos ahí nada contra el estoicismo, que es la escuela rival del epicureísmo en esa época?

Cabe añadir que Lucrecio no dice nada sobre algunos temas que son fundamentales para un filósofo del Jardín. Primero, sobre la idea de que el placer constituye el bien supremo, después sobre la cuestión del abstencionismo político y, por último, sobre la indiferencia de los dioses.

Además, se supone que Lucrecio era epicúreo por su crítica de la inmortalidad del alma. Pierre Vesperini demuestra que se trata de un lugar común de la época, que ya nadie creía en los dioses antiguos, que ni un tonto se imaginaba que los dioses crearon el mundo y que en el siglo I a. C. era difícil encontrar a nadie que confesase tener miedo de los astros. Sin embargo, Lucrecio dedica muchos versos a esos temas. ¿Por qué?

Porque no se caracteriza por una perspectiva militante del epicureísmo, sino por una lógica de diversión enciclopédica basada en el principio aristotélico. *El nacimiento de las cosas* no es, pues, un poema didáctico, sino un poema épico en forma de enciclopedia de todo lo existente.

Entonces cabe hacerse esta pregunta: si dicho poema no es un manifiesto epicúreo romano, ¿qué es? Pues una obra de arte. Lucrecio no es un filósofo

epicúreo, eso ha quedado claro, sino un poeta que trabaja por encargo. Las acumulaciones, las listas, los catálogos, los inventarios que abundan en el poema hacen pensar en Aristóteles cuando compila. Pero Lucrecio no es en modo alguno un aristotélico. La comparación solo se aplica a las acumulaciones.

Para lo demás, Pierre Vesperini proporciona una perspectiva diferente: constata que Lucrecio «se dedica a combatir los ritos» y concluye que esta clase de combate «lo acerca a un tipo bien conocido y perfectamente identificable: el cínico. O, mejor dicho, si se me permite la expresión, el paracínico, es decir, el que utiliza discursos cínicos sin por ello inscribirse dentro de esa tradición. Estos filósofos hacían grandes discursos contra la creencia en los dioses, contra las fiestas y los ritos, contra los oráculos y también contra los mitos. Es lo que hace nuestro *philosophus* cuando explica que no hay vida tras la muerte, que el Aquerón no existe, y que no hay centauros» (págs. 142-143). *Lucrecio paracínico*: ¡una tesis formidable que echa por tierra mil años de libros escritos sobre el autor de *El nacimiento de las cosas*!

¿Cómo sería ese paracinismo? Lo encontramos en la radicalidad de verdades difíciles de entender y en soluciones hedonistas. ¿Por ejemplo? Que moriremos, pero que es fácil vivir con esta idea; que solamente hay materia y átomos que caen en el vacío, pero que el mecanismo de esta dialéctica de *composición-descomposición-recomposición* nos ahorra el tener que sufrir; que los dioses existen, pero que están compuestos de una materia sutil y les importan un comino los hombres; que al morir, el alma se va pero no muere; que el placer sexual no tiene nada que ver con los sentimientos, sino que es cuestión de átomos en forma de gancho; que el amor es una ficción, pero que la pareja es ternura; que no somos libres, pero que nos convertimos en seres libres cuando lo sabemos; que «nuestra vida

jadea en una noche oscura» (II, 54), pero que la filosofía trae luz a esas tinieblas.

Lucrecio desmitifica, sabe que esta es la tarea de todo filósofo digno de tal nombre, pero no se le escapa que semejante empresa, merced a la cual vale más una verdad que inquieta que un error que da seguridad, desencadena el odio de los que quieren ser engañados con fábulas e historias, con mitos y mentiras porque no tienen ni la fuerza ni el valor de apurar la copa de absenta. Esos desprecian al filósofo que hace su trabajo y van detrás de cualquiera que les venda sueños que engatusan sus almas infantiles.

Sueños sobre el amor, por ejemplo. Lucrecio derrama el frasco de absenta: el amor no tiene nada que ver con los sentimientos elevados, la comunicación de almas inmateriales o la fraternidad íntima de espíritus cómplices. Lo único que está en juego es la ronda de los átomos; bailan en el vacío y constituyen formas invisibles pero realmente existentes bajo una apariencia material: los simulacros. También son esos átomos extraídos de un ser los que penetran los átomos de otro ser y entran en una relación que genera ganas o no, deseo o no.

Por tanto, no hay que darle mayor importancia: cuando hay deseo, se trata solamente de átomos cuya concreción amenaza con desbordarse, y para ello existen casas en las que se fijan unas tarifas para que fluya ese desbordamiento; y el filósofo tendrá la prudencia de acudir a ellas a fin de recuperar la disponibilidad para la sabiduría.

Con este elogio filosófico del burdel, por no decir del burdel filosófico, estamos lejos de Epicuro y de su perfecta ascesis corporal. Se trata de una oposición entre dos civilizaciones: la griega, más preocupada por las ideas que por la realidad, y la romana, más interesada por el mundo real e indiferente a las construcciones mentales; pero también entre dos individuos: un Epicuro de poca salud que extrapola su idiosincrasia a sus discípulos, esperando convertir a sus conciudadanos por capilaridad, y un

Lucrecio dotado de una gran salud práctica que estima que el amor no es un veneno del que haya que apartarse completamente, sino una mecánica de los fluidos que requiere una terapia asimilable a los grifos de fontanería, una simple congestión de partículas que necesita una descongestión atómica. ¿Se aprecia mejor el sabor de la absenta?

Esta bebida fuerte puede no ser del agrado de las almas sensibles acostumbradas al azúcar, la leche, el bombón y la miel. Pero es además un brebaje que no conviene desdeñar y que resulta ser el complemento de esta primera impresión trágica: un elogio de la dulzura (atómica también) de la pareja.

Lucrecio invita a desconfiar de las pasiones en general y de la pasión exclusiva en particular; del precio que hay que pagar por esas aventuras; alaba la sabiduría de quien ha elegido a la Venus vagabunda: «Vale más descargar el humor acumulado contra un cuerpo cualquiera» (IV, 1065); sabe que la fusión es ilusión y que en el momento en que más creemos hacer uno entre dos es cuando más solos estamos; que del deseo satisfecho en el placer nace un nuevo deseo; que todo eso se paga con agotamiento; que se renuncia a toda libertad, toda autonomía, toda dignidad, toda serenidad, toda reputación, toda fortuna cuando se está enamorado, es decir, dominado por los simulacros ajenos; que estos goces se pagan con remordimientos y lamentos, culpabilidad y sufrimiento, celos y tormentos; que el amor vuelve ciego, tonto, estúpido y nos hace decir sandeces sobre el ser amado, al que adornamos con todas las virtudes y en el cual no vemos ningún defecto; que a menudo lleva aparejada la paternidad, que es una traba definitiva; que las mujeres utilizan la trampa que es la progenie para enjaular a los hombres.

Contra esas pasiones tristes de un amor descabellado, Lucrecio celebra una pasión serena: la de la pareja, la de la vieja pareja en la que el amor está construido sin Venus, o después de ella, más allá de ella, sin ella misma. Sabio, el filósofo afirma: «Por lo demás, el hábito engendra el amor»

(IV, 1283). Perdidos como estamos en la ronda de los átomos, Lucrecio propone un clinamen para un nuevo mundo: el de una vida trágica liberada de la doble locura de la esperanza y la desesperanza.

Segunda parte

Los otros

Una moral de la humanidad

1

Engendrar

La metafísica de la esterilidad de Demónax

¿Por qué se hacen hijos en vez de nada?

Roma deja a las mujeres elegir entre ser madre... ¡o puta! Es difícil, por lo tanto, encontrar en la historia de Roma celebraciones de la esterilidad voluntaria. Los filósofos, los poetas, los escritores, los dramaturgos, los historiadores, los autores de comedias, los políticos, todos alaban a la esposa o a la prostituta, pero nadie piensa que una mujer pueda ser auténticamente mujer sin ser una verdadera madre, o sin comerciar con sus encantos.

Sabemos, sin embargo, que la demografía de Roma fue muy dependiente de los medios anticonceptivos: ellos explican, en efecto, que la natalidad no fuera lo que habría tenido que ser si hubiera existido concordancia entre sexualidad y reproducción.

Como es natural, se conoce el *coitus interruptus*, pero también unos cuantos productos que impiden la concepción o inhiben la gestación. Plinio aconseja a las mujeres inspirar el olor de una lámpara recién apagada o frotar la sangre de la menstruación sobre el cuerpo de una mujer encinta, aunque nada asegura la eficacia de tales métodos. Se recomiendan las lavativas con agua, vino u otros elementos astringentes, como por ejemplo

el limón o el vinagre, y muchas pinturas romanas muestran barreños, esponjas y toallas al pie del lecho donde los amantes lícitos o ilícitos se han entregado el uno al otro. Se aconseja introducir en la vagina cocimientos, vapores, ungüentos, licores, jugos elaborados con miel, aceite de oliva viejo, resina de cedro, alumbre líquido, zumo de bálsamo, de puerro o incluso de plomo, para copular sin engendrar. También se aconseja perforar la placenta con agujas de hueso. Nada nuevo bajo el sol.

Ahora bien, en un mundo que no ha inventado al individuo sino al *pater familias*, el hijo es la condición de posibilidad de la familia, y por tanto de la herencia, y por ende de la transmisión del poder y del dinero, es decir, de los cargos y los honores, y por consiguiente de la ciudad. Querer ser libre y sin hijos no es concebible fuera del servicio religioso para las vestales, ya que el cargo exige la virginidad.

Existen, no obstante, filósofos que enseñan claramente que no hay que casarse ni tener hijos, pero resultan extravagantes en una Roma republicana o imperial: son los cínicos.

Como es sabido, el cinismo nace en Grecia con Antístenes y continúa con su discípulo Diógenes, que le da carta de naturaleza. Durante mucho tiempo se creyó que no existía la filosofía o el pensamiento cínico, olvidando que para ello se aducía la ausencia de obra escrita, cuando lo que había era falta de transmisión de los libros, ya que los filósofos cínicos publicaron mucho y acerca de todo tipo de temas, pero sus libros se han perdido.

Diógenes de Sinope, por ejemplo, escribió una *República*, un *Tratado de ética*, un texto *Sobre la riqueza*, un *Tratado sobre el amor*, otro *Sobre la muerte*, cartas, siete tragedias y otros muchos textos. Existía, pues, además de una filosofía por los gestos y el ejemplo, una filosofía por los textos y los discursos.

¿Cuál era la filosofía de Diógenes? Según él, la cultura había separado al hombre de la naturaleza y por eso había que devolver el mundo al estado

salvaje haciendo de los animales en general, y de los perros en particular, modelos de virtud a los que imitar para alcanzar la sabiduría.

Esta opción filosófica le llevaba a términos extremos, pues consideraba que nada se oponía al incesto o al canibalismo, cuyas prohibiciones no eran, a su juicio, más que convencionalismos sin ninguna legitimidad ontológica verdadera. Si los animales copulan entre sí y se devoran unos a otros, ¿por qué los humanos no?

Diógenes reivindicaba el anticonformismo y lo demostraba con unas presentaciones que hoy llamaríamos *performances* o *happenings*: entraba en el teatro caminando hacia atrás, se perfumaba los pies en vez de la cabeza, paseaba por Atenas arrastrando un arenque atado a un cordel, se masturbaba en público, etc.

Acerca del tema de la familia, tenemos que representarnos sus ideas a partir de los fragmentos que se han encontrado (en este caso, citas en obras ajenas) y no a partir de obras completas que nos ofrezcan desarrollos, argumentaciones, explicaciones y demostraciones. Sabemos, sin embargo, que Diógenes le dijo claramente a un amigo suyo que lo animaba a tener hijos: «No temas; como progenie dejo tras de mí victorias olímpicas» (Paquet, pág. 42); cosa que hay que entender como victorias filosóficas ascéticas que habría obtenido en dura lucha consigo mismo.

Su maestro Antístenes había abierto el camino, pues también él afirmó: «Hay que hacer más caso de un hombre de bien que de un pariente» (Paquet, pág. 40). De esta forma estaba diciendo claramente que la familia, el marido, la mujer y los hijos no contaban nada como tales, pero que sí podían contar si eran gente de bien, independientemente de su estatus familiar.

Diógenes de Sinope propuso una política en *La república*. Sabemos que animaba a abolir las distinciones sociales, a eliminar la propiedad privada, a acabar con el matrimonio y la esclavitud, a suprimir el ejército, a generalizar el trabajo manual para toda persona, a no dar importancia

alguna a las diferencias sexuales, a decretar la igualdad entre los sexos, a invitar a las mujeres a tomar la iniciativa sexual, a crear las ocasiones de la libertad sexual generalizada, a autorizar la homosexualidad, a no prohibir el incesto, a acabar con la sepultura, a legitimar, como hemos visto, el canibalismo, pero también el parricidio y el banquete sacrificial...

Se comprende que, dentro de esta configuración, si hay hijos, no pertenecen a una familia en particular sino a la comunidad; se crían, por lo tanto, de una forma que podríamos llamar comunista. ¡Esta República cínica también decretó la comunidad de las mujeres!

Este pensamiento radical griego penetra en Roma con mucha dificultad. Si el cínico Crates de Tebas (siglos IV-III a. C.) hace el elogio del burdel y ofrece a su hija de prueba treinta días antes de la boda (Paquet, pág. 34), Roma no bromea con estas cosas.

¿De qué manera, con quién y en qué medida penetra en ella el cinismo? El cinismo romano existe; conoce el cinismo griego, por supuesto; pero, como siempre, lo transforma en una práctica menos radical, menos espectacular, menos llamativa y más asequible, hasta el punto de que hay un puente que permite pasar de ese cinismo al... cristianismo. Pero esta es otra historia.

El primer cínico romano conocido es Demetrio, en el siglo I de nuestra era. Es amigo de Séneca. Inaugura una tradición que en Roma durará hasta Salustio, en el siglo IV.

Por su afición a la provocación, su aspecto rebelde, su rechazo de la política, su desprecio de los dioses, y por tanto su puesta en entredicho de los fundamentos en los que se basa Roma (el sentido del honor y de la dignidad, el coraje y la valentía militar, la pasión por la ascesis y la austeridad, la exigencia de civismo y autocontrol, la religión de la familia y

de los dioses de la ciudad), se diría que el cínico es el antirromano por excelencia.

Y así es. Pero Roma produce un cinismo a su medida. En Grecia, Antístenes golpea con su bastón a los que quieren ser sus discípulos, y Diógenes insulta, injuria, desprecia, trata a la gente de «basura» (Diógenes Laercio, VI, II, 32); en Roma, el cínico Demónax reprende a sus interlocutores, pero sin severidad; no grita ni chilla ni insulta, considera que hay que hablarle al prójimo con compasión, como un médico a un enfermo; no azuza a las personas unas contra otras, sino que, por el contrario, se alegra de poder reconciliar a los que están enfadados. En su *Vida de Demónax*, Luciano de Samósata dice que era «dulce, educado y alegre» (9), pero que no por ello hacía concesiones en cuanto a la doctrina. En definitiva, se distingue de sus compañeros, los filósofos griegos, por las formas. En Atenas, el cinismo va unido a las pasiones tristes y a cierto deleite lúgubre; en Roma no. Por eso Demónax caía bien a la gente y no tenía enemigos. A Demónax le gustaba reír y su risa romana, que está relacionada con el humor, no es la risa griega que acompaña a la ironía mordaz o al cinismo insultante. Demónax decía: «Personalmente, es a Sócrates a quien venero, pero admiro a Diógenes y me gusta Aristipo» (62). Es un programa filosófico claro.

En el Imperio romano también existe un cinismo popular que no ha dejado huellas escritas, salvo entre los cínicos cultos. Es el cinismo de la gente sencilla y pobre, de obreros, trabajadores, zapateros, mozos de cuerda, bataneros y otros oficios modestos, que tomaban las alforjas y el bastón, lucían una barba hirsuta y mendigaban por las calles practicando la ascesis recomendada por la escuela. Esa gente vivía de lo que obtenían de la mendicidad: unas pocas monedas o algo de comer.

En cuanto a la procreación, no existe ningún texto en que se nos transmita explícitamente cuál era la posición de los cínicos, que, sin embargo, conocemos, pues sabemos que defendieron bien una metafísica de

la esterilidad, bien una educación colectiva de la progenie dentro de un sistema en que las mujeres son compartidas por todos. Salvo una ocurrencia de Demónax que Luciano de Samósata refiere en la *Vida* que le dedica: «Cuando Epicteto le reprochó su celibato y le aconsejó que tomara mujer y tuviera hijos porque convenía a un filósofo dejarle al mundo un sucesor que ocupara su lugar, lo confundió al responderle: "¡Pues dame una de tus hijas!"» (55). Cosa que Epicteto difícilmente podría haber hecho, ya que no se había aplicado la regla a sí mismo... ¡y no tenía descendencia!

*

En su *Historia*, donde entre otras maravillas nos cuenta las costumbres del pueblo tracio, Heródoto nos explica cómo se comporta este ante la vida y ante la muerte:

> La familia del recién nacido se reúne a su alrededor y se lamenta de los males que, por el hecho de haber nacido, tendrá que soportar la criatura, recordando todas las calamidades que golpean a los desdichados mortales; pero al muerto se le da sepultura entre bromas y manifestaciones de alegría, pues según dicen goza de una felicidad completa y no lo alcanza ningún mal (V, 4).

¿Por qué diablos ese pueblo, que nuestra época calificaría de impresentable porque es polígamo y guerrero, degüella sobre la tumba del esposo a la mejor de sus esposas tras haberla honrado por salir victoriosa del combate que le ha permitido ser elegida, que tiene como tradición que las mujeres que se libran del sacrificio se lamenten de ello, que vende sus hijos en el extranjero y permite que sus hijas se líen con los hombres, que compra a precio de oro sus esposas y las vigila celosamente, que asume la desigualdad visible entre una aristocracia tatuada y una plebe con la piel virgen, que estima que no hay vida más honrosa que la vivida en la ociosidad, que cree que es una infamia cultivar la tierra, que piensa que la guerra y el pillaje son las actividades más nobles, pues bien, por qué ese pueblo ha alcanzado tan alto grado de sabiduría, mientras que nuestra

civilización judeocristiana, al invertir esos valores, disfruta de los nacimientos y llora las muertes?

Porque los tracios tienen razón: lo que espera a la criatura que viene al mundo es el mundo y nada más. Es decir, una vida que va hacia la muerte sin poder sustraerse a esa dirección fatal, una vida que no podrá dejar de desarrollar lo que constituye la vida: desilusiones, sufrimientos, dolor, traiciones, mentiras, villanías, decepciones, fatigas, agotamientos, enfermedades, desengaños, vejez, duelo y, por último, muerte, porque a eso está destinada la vida activada por unos progenitores inconscientes que no son sino la ruina del alma.

¿Con qué derecho un hombre y una mujer, y desde hace poco una pareja con sexo o sin él, o tres personas no unidas por relaciones sexuales, deciden que su voluntad basta para hacer salir de la nada a un ser que no lo ha pedido, proponiéndole como único proyecto perder cada día un poco más de la vida que lo ha de llevar a la tumba?

¿En qué extrañas legitimaciones se apoya la reivindicación del derecho a tener un hijo, cuando parecería más legítimo, pensando en los derechos de la futura criatura, que esta pudiera tener la posibilidad de negarse a ser? Ahora bien, como el no-ser no puede decir que no desea el ser porque ignora en qué consiste, y nosotros tampoco disponemos de los medios para oír la opinión del no-ser acerca de la vida que dos progenitores pretenden imponerle, la procreación siempre es una pena de vida impuesta por dos personas, si queremos seguir siendo clásicos, a una tercera a la que definen como carne de su carne, y que más bien se descubre como el ser de su nada. En el origen de toda vida siempre encontramos dos vidas que han decidido por ella sin disponer necesariamente de buenas razones para actuar de ese modo.

¿Quién es lo bastante dueño de sí mismo como para proponerse serlo de un hijo? ¿Qué razones existen para querer procrear, si uno ya es querido por algo más que uno mismo? ¿La exigencia de la naturaleza? ¿La incapacidad

de estar solo? ¿La falta de amor por uno mismo? Estas tres razones no agotan la explicación, pero son muy importantes en el dispositivo procreador.

*

¿Por qué hacemos hijos en vez de nada? He aquí una pregunta que muy pocos se plantean. Y es posible que, para procrear, haya que empezar justamente por no pensar. No pensar, despedir al cerebro y dejar hacer al resto del cuerpo, a condición de que sea acéfalo. No pienso, luego me reproduzco.

La ortiga y el diente de león, la endivia y la calabaza, la grama y la lengua de vaca, el escarabajo y el paramecio, el buitre y el gorrión, la breca y el tiburón, el asno y el cerdo, el bonobo y la serpiente, el elefante y el ratón, todos se reproducen sin poder negarse a hacerlo porque no disponen del cerebro que permite renunciar a la reproducción.

Incluso se podría dar una nueva definición del hombre y afirmar que es el único animal que puede decidir no reproducirse. Porque ni la endivia, ni la breca, ni la serpiente, ni el bonobo pueden decir(se) conscientemente que detienen el proceso que está actuando en el ser vivo. Mientras que el ser humano sí puede.

¿Podemos concluir que el que dice que sí como el asno es un asno? No exactamente..., pero un poco sí. Pues muy pocos de los que tienen la posibilidad de negarse a procrear hacen uso de esa libertad. Salvo los que piensan que casarse con Dios exige la monogamia con su marido, incluidos los curas, y que por ello hacen voto de castidad y normalmente guardan sus órganos genitales en el almacén de los accesorios corporales inútiles; y descontando también a los que se ven obligados a no reproducirse por una enfermedad, porque la impotencia, la infertilidad, la infecundidad naturales o culturales, por ejemplo en el caso de la radioterapia o quimioterapia de los

órganos sexuales, los fuerzan a ello, la inmensa mayoría sí que se reproduce.

Existe una palabra para calificar a las mujeres que no han tenido hijos y que suena casi como un insulto: *nulípara*. Entre nulo y nulidad, tenemos también el vocablo *nullius* para designar al prelado que no está adscrito a ninguna diócesis ni a ninguna parroquia, y *nulivalente* para designar en química a lo que no posee valencia alguna. Asociaciones significativas.

El judeocristianismo, que ha divinizado a una virgen que parió y que ha propuesto este modelo ansiógeno (por inalcanzable) a millones de mujeres durante siglos, no consideró nunca que María fuese nulípara. Hubo que esperar al siglo XIX puritano y positivista, a 1865 concretamente, para crear este vocablo despreciativo y discriminatorio. La mujer que no ha tenido hijos es nula y como inexistente.

La religión católica vive de extrañas paradojas. Además de la paradoja que invita a las mujeres a parecerse a la Virgen rechazando el contacto sexual pero teniendo hijos, también está la que permite a los curas hacer voto de castidad, ya lo he dicho, y por tanto renunciar a toda sexualidad, no tener hijos oficialmente, no casarse, no formar una familia, y al mismo tiempo enseñar a los demás que hay que casarse, tener hijos y constituir una familia, con el pretexto de que Dios supuestamente dijo: «Sed fecundos y multiplicaos» y luego: «Creced y multiplicaos» (Génesis, 1, 28).

El Pentateuco, el libro sagrado de los judíos que contiene los cinco primeros textos del Antiguo Testamento y que los judíos mismos llaman la Torá, tiene el Génesis en su corpus. La prescripción familiarista que vale para los cristianos también vale para los judíos.

El Corán tiene también muchísimos pasajes que asocian los hijos con la prosperidad, con riquezas desbordantes, jardines maravillosos, arroyos caudalosos, grandes rebaños, infinidad de bienes de este mundo (XVI, 72; XVII, 6; XXVI, 133; XXXIV, 35, etc.). En el islam, la familia numerosa es la prueba de que Dios ha extendido sus favores sobre los elegidos.

El doble imperativo, natural y religioso, impulsa normalmente a los humanos a reproducirse. ¿Quién puede sustraerse a lo que quiere la naturaleza y a lo que exige Dios? Solo los que están dispuestos a desobedecer las reglas de la naturaleza y el mandato de la religión. Pero ¿cuántos son?

La naturaleza se manifiesta de forma visible en las mujeres, ya que la aparición de la sangre menstrual significa, en la mayor parte de las sociedades primitivas, el paso del estado de chiquilla al de mujer: poder tener hijos, eso es lo que define a la mujer. La adolescencia es un invento tardío que permite retrasar la entrada en el mundo adulto, o que permite a los jóvenes adultos seguir siendo niños durante mucho tiempo. Mucho tiempo o siempre.

Hoy se habla incluso de *adultescencia* para calificar a quienes se niegan claramente a entrar en el mundo adulto y constituyen, por lo tanto, figuras emblemáticas de nuestra civilización fracturada, en la que el adulto es una figura angustiante, inquietante, detestable, despreciable, odiosa. La generación de niños reyes implica la multiplicación de adultos niños. En fin...

La aparición cíclica de esa sangre menstrual se produce según el esquema primitivo de la sucesión del día y de la noche y de las estaciones, que inscriben al cuerpo femenino en un determinismo cósmico. Lo que les ocurre a los astros, así como a la criatura viva más insignificante, incluido el reino vegetal, ocurre también en el vientre de las mujeres, donde este misterio se ha celebrado durante mucho tiempo con fiestas paganas de la fecundidad.

El ciclo menstrual aboca al cuerpo de la mujer a ser madre. Durante mucho tiempo, la sabiduría primitiva consistió en hacer de la necesidad virtud, en querer la voluntad que nos quiere y en invitar a someterse a las voluntades de la naturaleza. Si la naturaleza había previsto que la mujer tuviera hijos, pues que lo aceptara. Era ley de vida; era lo correcto; era así.

Rechazar la naturaleza y recusarla era ponerse fuera de la ley natural, decidir entrar en el mundo maldito de lo antinatural, en el de las bestias, los animales, los monstruos. ¿Quién podía desear conscientemente ser una bestia, un animal, un monstruo?

Durante mucho tiempo, los homosexuales fueron perseguidos simplemente porque su relación no podía desembocar en la procreación y de esa forma se afirmaba claramente que es posible una sexualidad desligada de la paternidad, de la maternidad, de la familia. Por sus prácticas corporales, el sodomita estaba emparentado con el diablo, que se rebela contra la naturaleza y, por lo tanto, contra Dios. ¿Quién podía querer apuntarse al campo del diablo?

He aquí, pues, algunas de las razones fundamentales por las que los humanos tienen hijos: la *ceguera*: uno no piensa, no reflexiona, no sabe, no (se) proyecta; y la *sumisión*: obedece a la naturaleza, a su determinismo, se pliega a los mandamientos de Dios, que son la prolongación de los mandatos naturales.

Existen otras: por ejemplo, el *conformismo*, que deriva naturalmente de la razón anterior. Vivimos bajo la mirada del prójimo, que se forma a través de la obediencia a las reglas y leyes constitutivas de una sociedad. Ahora bien, una sociedad siempre está construida sobre un mundo que no vemos y que le impone su sentido. El príncipe se apoya en el sacerdote, que dice que su norma viene de Dios.

El que vive bajo la mirada de los otros hace como los otros, con el único fin de no tener que ser juzgado por ellos. La incapacidad de estar solo desempeña un papel esencial en nuestro consentimiento a la naturaleza, que también es consentimiento a la cultura que nos rodea.

Aparecer ante la mirada de los demás como el que no tiene hijos es pasar por el que no sabe, no puede, no quiere tenerlos. En cualquier caso, es ser

imbécil, impotente o egoísta. ¿A quién le gusta pasar por imbécil, por impotente o por egoísta?

En consecuencia, hacer como todo el mundo es tener paz. La paz de los demás, sin duda; pero esta paz no vale nada porque siempre encontrarán otras razones para hacerle la guerra al que no se pliega a los dictados de la sociedad, y esa falsa paz de los demás también puede ser el fin de una paz verdadera para uno mismo. Ahora lo veremos.

La incapacidad de decidir por uno mismo lleva al individuo a poner la propia vida en manos de terceros: el padre y la madre, los hermanos y las hermanas, los abuelos y las abuelas, el rabino y el cura, el imán y el pastor, los amigos y las amigas, los compañeros y los conocidos, el vecino y la vecina, los colegas y los compinches; y eso es vivir para los demás, o sea, no vivir.

Porque no se puede vivir la vida de los demás (la opinión de los demás) sin que ello impida vivir la vida propia. Lo mismo que no se puede conocer el goce o la pena ajena, la emoción o el sufrimiento ajeno, el cansancio o la vejez ajena, la angustia o el entusiasmo ajeno, tampoco es posible conocer la procreación del prójimo, que por lo tanto no puede vivir tampoco la nuestra. No vivir sino para los demás es asegurarse de no vivir jamás para uno mismo. Ahora bien, el hijo que uno tiene no lo cría, lo asegura, lo asume y lo educa un tercero, sino uno mismo.

Este conformismo es *debilidad*; pues vivir la vida que los otros quieren que vivamos no es vivir la propia vida, sino la vida de un tercero. Muchas veces, procrear un hijo es el deseo de uno que el otro acepta.

El poder de la naturaleza se manifiesta más en las mujeres que en los hombres; el cuerpo sabe que el número de óvulos de sus ovarios es el que es, ni uno más, ni uno menos, y también que el tiempo es el que es, el tiempo entre la infancia, durante la cual no se pueden tener hijos, y la menopausia, a partir de la cual ya no hay ni que pensar en ello. Por lo tanto,

durante varios años en la vida de una mujer, la naturaleza se hace oír violentamente.

La naturaleza, es decir, las hormonas. Nuestra época intelectual intenta negar la naturaleza a toda costa; tan solo ve la cultura, los artificios. Por lo tanto, seríamos solo producto de la cultura, y la naturaleza no sería nada, porque nos habríamos enseñoreado de ella, para hablar en el lenguaje de Descartes.

Sin embargo, los transexuales que desean cambiar de sexo tienen menos necesidad de empaparse de la obra completa de Judith Butler, la alta sacerdotisa de la teoría del género, que de conseguir que se les prescriban inyecciones de hormonas en una consulta médica. Hormonas masculinas si el transexual quiere convertirse en un hombre, femeninas si ha decidido ser una mujer. Si esto no es la prueba más elemental de que son las hormonas las que hacen la ley, estoy dispuesto a cambiar de sexo. La testosterona de los hombres y los estrógenos y la progesterona de las mujeres constituyen un determinismo poderosísimo.

La maternidad, que desde hace siglos constituye la característica anatómica, fisiológica y biológica de las mujeres, sigue siendo algo natural. Es cierto que hace varias décadas que la cultura se ha apoderado de ella para abolirla, pero parece que las fecundaciones artificiales, las procreaciones médicamente asistidas, las gestaciones subrogadas y pronto las ectogénesis siguen necesitando un material de base que todavía es masculino o femenino. Cualesquiera que sean los progenitores, siempre obtienen un niño o una niña, salvo que la naturaleza se salga de madre.

El hecho de que las hormonas no nos gobiernen por completo demuestra que el cerebro, a través de la hipófisis y el hipotálamo, que también es una glándula endocrina, además de un órgano sexual, puede funcionar contra sus propios impulsos, y este es seguramente el fundamento de lo humano en el hombre.

La angustia de no ser madre cuando se quisiera serlo y ya no se puede hace que a veces se desee imperiosamente tener hijos. Cuando creemos amar, cuando estamos hechizados por una persona a la que consideramos dotada de las cualidades que nuestra biología le confiere (ya se sabe que el amor es ciego), cuando imaginamos haber descubierto al príncipe o a la princesa azul, cuando nos sentimos arrebatados por la existencia y la presencia de un ser concreto, es que nuestro cerebro, instado por lo que hemos visto, se encuentra sumergido en un caldo de oxitocina, cuya función consiste en empujar al macho hacia una hembra para que de ello resulte un hijo y así la especie se asegure la vida y la supervivencia.

Se puede, pues, ser el juguete de esa anatomía y querer un compañero de juego capaz de activar el dispositivo procreador; no le decimos que sí a él o a ella, sino al polipéptido. Naturalmente, eso mata el romanticismo, pero hace avanzar la verdad. En esta materia, algunos prefieren el romanticismo a la verdad, pero la desilusión siempre acaba haciendo oír la voz de la verdad. El romanticismo no sobrevive a las primeras sacudidas de la vida real.

Ceguera ante el verdadero carácter de las cosas, obediencia a la naturaleza, sumisión a la religión, conformismo con el orden social burgués, debilidad por la incapacidad de vivir para sí, angustia de no poder ya responder positivamente al determinismo natural: algunos procrean también por *incompletitud psíquica*.

De esa incompletud se deriva una afirmación pasmosa. Se dice que los hijos constituyen una especie de seguro de vida sobre la eternidad, que cuando morimos una parte de nosotros sigue viviendo en nuestra progenie y que nuestra descomposición dentro de la película plástica del ataúd (puesto que ahora ya la tierra le está vedada al difunto), a su vez contenido en un habitáculo de cemento cubierto con una lápida, es negada por la presencia

de nuestro ADN en el cuerpo de un descendiente. ¿No existiría la muerte mientras le sobreviviera una hélice de ADN? Eso es rechazar la nada con la desesperación de los condenados.

Aunque nuestro ADN sobreviva a la muerte de nuestro cuerpo mientras quede de él un ínfimo fragmento, una sola pestaña por ejemplo, parece de poca ayuda ontológica creer que una pizca de ácido desoxirribonucleico presente en un tataranieto puede asegurar al esqueleto del abuelo algún tipo de inmortalidad.

Lleno de sabiduría, y cogiendo el toro por los cuernos, Teofrasto escribe en *Del matrimonio*: «Casarse con el fin de tener hijos, para que nuestro nombre no perezca, para tener apoyos en la vejez o para dejar herederos incontestables, es el colmo de la estupidez». Dicho queda.

Este deseo de prolongarse revela un *narcisismo*, una incapacidad de pensar el mundo sin referirlo a uno mismo que impide imaginarse muerto, desaparecido, convertido en nada para siempre. Pedirle a nuestra descendencia que nos haga la nada más dulce por el simple hecho de existir es una de las modalidades del pensamiento mágico con el que se crean las religiones. Uno grita: «¡Mi reino por una esperanza!». Pero no hay ni reino ni esperanza.

Este afán de ser incluso en el no ser tiene como base nuestra incapacidad de saber lo que somos: surgimos de la nada hacia la cual volvemos. Entre estas dos nadas, lo que nosotros llamamos vida no será sino resistir a todo lo que nos conduce a nuestro fin, nuestra desaparición, nuestra abolición.

La nada de la que venimos está tejida con el mismo hilo que la nada hacia la cual vamos. Así como nuestra vida no es ningún consuelo para nuestros antepasados muertos, igualmente nuestra progenie no es para nosotros ningún consuelo a la hora de abordar las riberas de nuestra propia nada. Antes del espermatozoide y el óvulo que nos constituyeron estábamos en la nada; la misma en la que estaremos una vez muertos. Es pura fantasmagoría imaginar que los hijos prolongan nuestra vida.

Para creer semejante sandez, hay que creerse inmortal, quererse demasiado para concebirse como un ser corruptible y perecedero, tener una idea tan alta de uno mismo como para negar la entropía a la cual estamos irremediablemente sometidos. Y cuando escribo «irremediablemente» me remito a la etimología: no existe ningún remedio contra el efecto del tiempo.

Los antiguos lo sabían, y por eso en la piedra de los relojes solares que medía el paso de las horas grababan la siguiente sentencia latina, cargada de una sabiduría potencial: *Vulnerant omnes ultima necat*, es decir: «Todas hieren, la última mata». Ignorar esta ley elemental que afecta a todo lo existente equivale a no ser. Es ser a medias, parcialmente. Es vivir mutilado.

Por consiguiente, es un ser mutilado el que cree que todas las horas nos hieren pero que ninguna nos matará y que, después de la muerte que no será la muerte, los vivos seguirán viviendo por nosotros, como por procuración, por el simple hecho de compartir con nosotros una pizca de ADN.

Pero nosotros no somos nuestro ADN; somos lo que hacemos con lo que el ADN hace de nosotros. Nada más. Si no hacemos nada con él, somos solamente eso; si hacemos algo, seremos el producto de ese algo. Esta *Sabiduría* propone una modalidad de este algo.

Además del narcisismo, es decir, del placer que uno obtiene de sí mismo cual inmortal en la eternidad, existe otra modalidad de esa incompletud psíquica. Se trata de la *transferencia*, esto es, una traslación de ser en el adulto, que, al encontrar demasiado pesada su propia carga existencial, se deshace de ella confiándosela a su hijo para que lo libere.

Trivialmente, podemos verla en el adulto que le pide al hijo que triunfe donde él ha fracasado. El hijo funciona entonces como un remedio psíquico para el sufrimiento de su progenitor, que, al no haber logrado vivir la vida deseada, vive por delegación, confiando a su hijo o hija la tarea de resolver los enigmas con que él se tropezó.

En este caso, un hombre o una mujer creen que se han vuelto adultos por el simple hecho de haberse convertido en padres. Pero se puede acceder a la palanca de control ontológica de un hijo sin dejar de ser un niño. El hecho de empujar un cochecito y exhibir al hijo no confiere por sí solo el estatus de adulto.

Ser adulto no tiene nada que ver con los ritos iniciáticos que el Becerro de Oro que nos gobierna presenta como tales: conducir un coche, obtener un título, trabajar, disponer de una vivienda, tenerla en propiedad... o engendrar.

Ser adulto es haber roto con la infancia y la adolescencia; o al menos con la despreocupación de una época en que el principio del placer domina todos nuestros comportamientos, un tiempo bienaventurado durante el cual el principio de realidad se vive como algo intrusivo en un hedonismo elemental.

Engendrar es un crimen. No un crimen directo, brutal, inmediato, sino un crimen diferido, pues dar la vida es dar la muerte que esta lleva aparejada. La muerte y todo lo que se le parece, todo lo que saca la llama de su fuego maligno: el sufrimiento, la entropía, el dolor, el tormento, la pena, la tristeza, la angustia, la ansiedad, el desasosiego...

Porque sacar de la nada a un ser que no lo ha pedido es ofrecerle la cuna a la salida de la primera nada. Es la primera nave que lo conducirá a la última, el ataúd, que lo llevará de vuelta a la nada de la que ha salido por causa o culpa, si lo prefieren, de dos libidos que imaginaron falsamente que la mejor manera de creer que duraría para siempre sería encarnarla en el cuerpecito de un tercero.

Da igual lo que hagamos: nacer es tener que morir un día. Ser, por otra parte, no es más que ser para la muerte... Sacar de la nada a un ser que no existía, pues este se convierte en uno al salir del no ser, para darle la única

perspectiva, en menos de un siglo, de volver a la nada, después de haber conocido una vida breve en la que el mal, aunque haya tenido una parte pequeña, acaba representando la parte más grande al final, con la muerte, es una operación ontológica de peso, con frecuencia realizada a la ligera.

Los padres creen dar la vida en el momento mismo en que condenan a muerte. Pues la generación misma provoca la corrupción; no es necesario haber leído a Aristóteles para estar convencido de ello. Sin embargo, al no ver tan lejos, los padres disfrutan contemplando al recién nacido en el hospital, sin saber que la cuenta atrás hacia la muerte ha comenzado nueve meses antes.

Toda la Antigüedad comprendió el terror ontológico que comporta el hecho de haber nacido. Muchos pensadores dicen incluso que lo mejor es no nacer, visto lo que le espera al que nace. En el siglo VI a. C., Teognis de Mégara escribe en sus *Sentencias*: «De todos los bienes, el más deseable para los habitantes de la Tierra es no haber nacido, es decir, no haber visto jamás los resplandecientes rayos del sol. Y caso de haber nacido, lo deseable era franquear cuanto antes las puertas del Hades para descansar profundamente sepultados en la tierra» (425-428); un siglo más tarde, Sófocles escribe en *Edipo en Colono*: «Más vale no haber nacido; pero una vez hemos visto la luz, el volver al lugar de donde hemos venido es lo que procede, y cuanto antes mejor» (1215-1218); en el siglo I, el padre de familia que es Séneca escribe en su *Consolación a Marcia*, su esposa, cuando acaban de perder a una hija: «Nada hay tan falaz, tan pérfido como la vida humana; y nadie, ¡oh, dioses del cielo!, la desearía si no se nos diese sin saberlo nosotros. Si la felicidad suprema es, pues, no nacer, considera como la que más se le parece el desaparecer lo antes posible, para volver rápidamente a la nada originaria» (XXII, 3).

Ninguno de estos filósofos que invitan a abandonar la vida lo antes posible cruzó la puerta de Plutón por voluntad propia. Incluso Séneca, de quien dicen que se suicidó, no hizo más que aplicar la sentencia de Nerón,

que había decidido su muerte. Tampoco Sócrates se quitó la vida: lo suicidaron, lo cual es una modalidad del homicidio, pero no del suicidio, que supone darse la muerte, efectivamente, pero siempre que sea por expresa decisión libre y voluntaria. Ni Sócrates ni Séneca tuvieron ocasión de decidir.

Debe ser, por tanto, el poder del pensamiento el que hizo escribir a estos filósofos que no hay que tener hijos y que, una vez cometido el crimen, lo mejor es abandonar esta vida; y debe ser el poder de la vida el que les hizo renunciar a lo que enseñaban.

Lo cual demuestra que lo que prima es la voluntad de vivir, el querer que nos quiere y lucha contra la nada; pero está escrito que habrá de ser la nada quien gane la guerra. Negarse a procrear es la resultante de un pensamiento fuerte que domina sobre el cuerpo; consentir, en cambio, es el efecto del cuerpo débil que sucumbe a la tiranía del querer. O hay voluntad de poder o hay poder de la voluntad. O procreación o metafísica de la esterilidad.

¿Cuál es la principal razón que aducen los filósofos a favor de esa metafísica? Muy sencillo: para arrojar un hijo a un mundo malo es necesario no amar a los hijos. Lo cual, en boca de Tales, da como resultado una sentencia excelente. Diógenes Laercio cuenta en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* la siguiente anécdota acerca de él: «Permaneció soltero, pero adoptó al hijo de su hermana. Cuando le preguntaron por qué no tenía hijos, contestó: "Precisamente por amor a los hijos"» (I, 26).

Porque ¿acaso es amar a los hijos exponerlos al destino de todo ser humano en este planeta: el sufrimiento y la enfermedad, el dolor y la tristeza, la maldad y el odio, la mala fe y la agresividad? Pero también: la mentira y la traición, la infidelidad y la deslealtad.

¿Quién puede querer una educación que ensalce las grandes virtudes, cuando el mundo se encarga de mostrarle enseguida al niño que hay mucha

prosperidad en los vicios y mucha desgracia en la virtud? ¿Para qué enseñar el bien en un mundo donde tantas veces se impone el mal con éxito y sin represalia alguna? ¿Cómo salir de las contradicciones que hacen que uno prohíba la mentira a sus hijos, cuando una vida dedicada a la verdad es de todo punto inviable? No hace falta más que decidir una mañana, al despertar, que diremos la verdad y nada más que la verdad a todas las personas con las que nos crucemos para comprobar cuántos enemigos nos habremos hecho y los amigos que habremos perdido al final del día.

Algunos me tacharán de pesimista. Pero Marco Aurelio, entonces, ¿es pesimista o realista cuando escribe en sus *Pensamientos para mí mismo*: «Al amanecer, dite a ti mismo: "Me voy a encontrar con un indiscreto, un ingrato, un violento, un pérfido, un arrogante"» (II, 1)? A menudo el iluso tacha de pesimista al realista que ve demasiado bien la realidad. Pero ver bien la realidad no define al pesimista, que es el que ve en todas partes lo peor, cuando el optimista ve en todas partes lo mejor, sino al trágico, que trata de ver la realidad tal como es. El pesimista ve en todas partes el mal; el optimista ve en todas partes el bien; el trágico ve el mal donde lo hay, el bien donde lo hay, y constata que en una vida, salvo cuando se vive como un ermitaño en el bosque, la suma de los males es mayor que la de los bienes.

Por lo demás, y para dar un solo ejemplo, bastaría examinar en una vida el tiempo pasado en la inconsciencia y en la inocencia, el tiempo de la infancia y los años de juventud, el tiempo pasado en la dureza de la vida adulta, que es combate contra la adversidad o ensayo de una vida melancólica, y luego el de la vejez y los últimos años dedicados a la decrepitud y la zozobra, para constatar que el bien fue escaso, y por ello más preciado.

Muchos filósofos que han incitado a no reproducirse lo han hecho como trágicos y no como pesimistas. Han comprobado hasta qué punto la vida es un combate perpetuo contra todo lo que quiere acabar con ella, la famosa

lucha entre Eros y Tánatos, una idea de Empédocles antes de que Freud la convirtiera en uno de los puntales de su negocio, y han invitado a no aumentar la miseria del mundo, o la exposición del mundo a la miseria.

Así, Homero en la *Ilíada*: «La suerte que los dioses han hilado para los desdichados mortales es vivir en el dolor» (XXIV, 525-526); Eurípides en *Hipólito*: «La vida humana no es más que sufrimiento, y no hay tregua en sus congojas»; o en *Cresfontes*, retomando la costumbre tracia: «Deberíamos lamentarnos durante nuestras fiestas familiares, con ocasión del nacimiento de un niño, al pensar en todos los males de la existencia, y cuando la muerte ponga fin a nuestras desgracias, hacernos acompañar alegremente por todos nuestros amigos»; Demócrito: «Educar hijos es lo más difícil: hacerlo bien implica muchos combates y preocupaciones, fracasar trae consigo una pena sin igual»; el Pseudo Diógenes, en una *Carta a Zenón*: «No hay que casarse ni criar hijos, pues nuestra especie es débil y las preocupaciones que lleva consigo el matrimonio cargan la debilidad humana con un fardo adicional. Por eso los que se han casado y han criado hijos por el apoyo que de ellos esperaban se dan cuenta con el tiempo de que esto no trae sino dificultades y se arrepienten, cuando desde el principio habrían podido evitar esos errores»; y en otro fragmento: «En mi opinión, no hay que tener hijos, pues observo en el hecho de tener hijos muchos riesgos considerables y muchas preocupaciones a cambio de un rendimiento escaso y sin consistencia ni valor»; Lucrecio en *El nacimiento de las cosas*, al hablar del recién nacido que «llena el espacio con sus vagidos lastimeros, como es natural en quien tiene que pasar aún tan grandes males»; y el mismo Tertuliano, uno de los primeros Padres de la Iglesia, en su *Exhortación a la castidad*: «Esa carga que constituyen los hijos y que las leyes impulsan a tener, pues ningún sabio habría deseado jamás espontáneamente tener hijos».

¿Son pesimistas Homero y Eurípides, Sófocles y Demócrito, el Pseudo Diógenes y Lucrecio, o el mismo Tertuliano? No, son realistas, conocedores

de las cosas como son; es decir, son trágicos. Por mi parte, creo que no es fácil, a menos que uno sueñe o se alimente de ilusiones, pulverizar aquí los argumentos de los que pasan por ser maestros universales de sabiduría sobre tantos otros temas. ¿Por qué habrían de errar en este tema y tener razón en todo lo demás?

*

No engendrar hijos no tiene, pues, nada que ver con el egoísmo ni el individualismo, sino con el altruismo: se trata de no infligir sufrimiento ni dolor al prójimo, de preservarlo radicalmente de la negatividad del mundo, no exponiéndolo a él, dado que se puede elegir; y para ello basta con activar la razón y la inteligencia.

Puestos a ver egoísmo o individualismo, ¿por qué no verlo más bien en los progenitores que solo piensan en sí mismos y en sus deseos personales, cegados por sus instintos, sus pasiones y sus pulsiones, desconectados de su razón y de toda reflexión, obedeciendo a su anatomía y a su fisiología, jubilosos por satisfacer los imperativos sociales y familiares, contentos y orgullosos de sí mismos, infantilizados y regresivos (una sociología de los anuncios de nacimiento lo demostraría)?

Por último, demos gracias al feminismo histórico que, antes que el feminismo histérico de nuestros días que abraza el nihilismo contemporáneo, luchó por que las mujeres dejaran de ser vientres dedicados a fabricar hijos, madres destinadas a dedicar el tiempo a la educación de su prole, esposas consagradas a la satisfacción de sus maridos, incluyendo ahí la creación de una familia para sellar la entrada en el conformismo burgués.

Afirmar que una mujer no necesita ser madre o esposa para ser una verdadera mujer es una idea reciente y, en realidad, poscristiana. «Un hijo, si quiero y cuando quiera» fue un auténtico eslogan libertario. De hecho, abría al hombre y a la mujer la posibilidad de otra vida: una vida soberana.

Ahora bien, la condición de posibilidad de una verdadera vida filosófica es la soberanía. Cuando el hijo existe, tiene derecho a ser, y a ser bien, a estar bien, *y eso es normal*; los padres deberían pasar a un segundo plano a fin de dar al ser al cual infligen la vida prioridad sobre sus propias existencias. Si el hijo no tiene todos los derechos, que tenga al menos el de tener unos padres que estén a la altura. ¿Es esto lo frecuente? No estoy tan seguro.

¿Hay que ahorcarse por haber engendrado hijos? Por supuesto que no; así es como es, están ahí, y hay que ayudarles a construirse como figuras bellas. Hacer lo mejor, o sea, lo menos malo, para permitirles «esculpir su propia estatua», como propugnaba Plotino en las *Enéadas*.

2

Hablar

Los párpados cosidos de Régulo

¿Qué es tener palabra?

El historiador romano Aurelio Víctor dedica un pasaje a Marco Atilio Régulo en su obra *Varones ilustres de la ciudad de Roma*, un libro que el historiador destinaba a la edificación de los políticos de su tiempo, el siglo IV d. C. Al igual que la austeridad de Catón el Viejo, la probidad de Cincinato, el valor de Mucio Escévola y el suicidio de Lucrecio, la historia de Régulo forma parte de los grandes ejemplos edificantes de la historia romana.

Estamos en la época de la segunda guerra púnica entre Roma y Cartago, el siglo III a. C. El cónsul Régulo inflige una severa derrota a los cartagineses. Uno de ellos, Hannón, se presenta ante él para parlamentar: pretende hablar de paz; pero en realidad solo quiere ganar tiempo para que lleguen los refuerzos que han de permitirle reanudar el combate. Los soldados de la tropa romana quieren someter al cartaginés al mismo suplicio que sufrió uno de los suyos, el romano Cornelio, quien al ir a parlamentar con los cartagineses fue detenido y encarcelado. Comprendiendo que podría perder la vida, Hannón dice: «Si hacéis esto, ¡no seréis mejores que los africanos!». Régulo calma a la tropa y responde: «Hannón, de este temor te

libra la lealtad de nuestro pueblo». No hubo ni muerte ni negociación. Aquel día las cosas no pasaron de ahí.

Régulo luchó contra los soldados púnicos, es cierto, pero también, según dicen, con una serpiente monstruosa que guardaba la ciudad. Los historiadores de la Antigüedad cuentan que el reptil era tan fuerte que capturaba soldados aguerridos y se los comía de un solo bocado. A otros los mataba con un simple movimiento de la cola, y a otros más, con un soplido de su aliento hediondo. Sus escamas eran tan recias que ningún proyectil lograba perforar su caparazón, y las flechas y jabalinas rebotaban contra la queratina. Los estrategas romanos tuvieron que lanzar las balistas contra el animal para darle muerte. Pero su sangre cayó en el río Bagradas y envenenó la zona. Los romanos se vieron obligados a levantar el campamento para no caer intoxicados. Régulo mandó despedazar al animal y curtir su piel; obtuvo así una reliquia de treinta y cinco metros de largo, que envió a Roma.

Algunos historiadores consideran que este pasaje hace bascular todo el relato hacia la ficción, y que el personaje de Régulo es tan verdadero y tan real como la gran serpiente cartaginesa. Pero eso es ignorar que en aquella época, como en la nuestra, por cierto, se podía recurrir al pensamiento mágico sin dejar de emplear el pensamiento histórico.

Gracias a sus éxitos, el Senado ratifica a Régulo en su cargo de jefe de los ejércitos en el conflicto que enfrenta a Roma con Cartago. Pero, durante su ausencia, el aparcero que se ocupaba de su pequeña finca de poco más de una hectárea de terreno ha muerto; y después, el esclavo robó los aperos de labranza y huyó. Régulo desea que lo releven de su puesto en África para volver a su tierra y hacerla fructificar a fin de mantener a su familia. El Senado se hace cargo de la compra del material robado, pone a varios trabajadores a cultivar su tierra y así permite que su mujer y sus hijos sigan viviendo.

Dedicado por entero a la guerra, Régulo derrota a los cartagineses en el campo de batalla. Dion Casio nos cuenta que impone unas condiciones draconianas: les exige que abandonen Sicilia y Cerdeña; que reembolsen los gastos de guerra; que paguen una multa anual; que no puedan declarar la guerra o firmar la paz sin la autorización previa del Senado romano; que devuelvan los prisioneros sin rescate alguno; que socorran obligatoriamente a Roma cuando esta se lo pida; que reduzcan su marina de guerra (fragmento 150).

Los africanos rechazan todas estas condiciones y solicitan la ayuda de los lacedemonios, bien conocidos por su valor en el combate. Las tropas de Cartago se alían con las de Esparta y vencen a Régulo. Al comienzo del combate, Régulo comandaba quince mil soldados y quinientos équites; al final, solo le quedan dos mil soldados y es hecho prisionero.

Dejemos hablar a Aurelio Víctor:

> Enviado a Roma para tratar del intercambio de los cautivos, y bajo el juramento de volver a Cartago si no podía obtener nada, aconsejó a los senadores que rechazasen la proposición del enemigo; luego, arrancándose de los brazos de su esposa y sus hijos, regresó a Cartago, donde, metido en un cofre de madera erizado por dentro con clavos de hierro, fue ejecutado con toda clase de torturas y sufrimientos (XL).

Aulo Gelio dice que, antes de dejarlo ir, los africanos habían obligado a Régulo a beber un veneno de efecto retardado «para que viviera hasta que tuviese lugar el intercambio de prisioneros, y pereciese luego lentamente, a medida que fuese haciendo efecto el veneno». Después, citando un extracto de las *Historias* hoy perdidas del historiador Tuditano, añade algunos detalles sobre las refinadas torturas infligidas por los cartagineses al romano: «Lo encerraban en mazmorras profundas y tenebrosas y, después de mucho tiempo, cuando más calentaba el sol, lo sacaban de repente y lo mantenían frente a los rayos solares, obligándolo a mirar hacia el cielo. Y para que no pudiera cerrar los párpados, se los cosían arriba y abajo» (*Noches áticas*, VII, 4). Sometido a tales torturas y privado de sueño, Régulo acabó muriendo tras unos sufrimientos atroces.

Cuando en Roma se supo que habían tratado así a un jefe militar romano, Aulo Gelio nos dice que «el Senado entregó a los hijos de Régulo los prisioneros cartagineses más ilustres, a los cuales encerraron en un cofre con clavos de hierro y los hicieron morir privándolos también de sueño» (ibíd.). Sabemos por Diodoro de Sicilia que los tribunos de la plebe impidieron a la desconsolada viuda tomarse la justicia por su mano, alejándola de las víctimas a las que quería sacrificar.

*

La historiografía contemporánea duda de esta historia porque pone en juego unos valores que ya no son tales en nuestra época supuestamente democrática: el sentido del honor, la valentía, la importancia de la palabra dada, el desprecio de la muerte. Nuestra época, en efecto, adora justo lo contrario y lava las deudas de honor abonando daños y perjuicios; ignora lo que es la valentía psíquica, moral, ética, física, y se refugia en la farmacia ansiolítica para resolver cualquier problema; ha abolido la verdad y da el poder a gentes cuyo oficio es la mentira y el perjurio; oculta a sus muertos en cajas de acero refrigeradas y los maquilla para que parezcan vivos.

Según los historiadores modernos, las fuentes dicen lo contrario: Régulo habría muerto por otras causas: uno afirma que murió por privación de sueño porque le impidieron cerrar los ojos cosiéndole los párpados; otro, que murió por agotamiento porque lo metieron en una caja llena de pinchos; un tercero, que murió crucificado. Pero nada impide que todo esto sea cierto al mismo tiempo y que la muerte fuese producto de la acumulación de esas torturas.

¿Y la serpiente? En la literatura antigua, la realidad no está exenta de irracionalidad. Y es lógico que así sea, pues tampoco la nuestra lo está. Los prodigios forman parte de la vida cotidiana; las señales de los dioses, los animales fabulosos, los fenómenos astronómicos son moneda corriente.

Para comprobarlo, basta leer la *Vida de Apolonio de Tiana*, un filósofo neopitagórico, escrita por Filóstrato en el siglo III de nuestra era.

También se puede leer a Plinio el Viejo, quien cuenta en su *Historia natural* que los archivos recogen extraños prodigios. Por ejemplo, que cayó del cielo leche y sangre, carne imputrescible que ni los pájaros pueden comer, una lluvia de hierro (o sea, yunques, como decía mi viejo maestro Lucien Jerphagnon, que era muy didáctico) y hasta ladrillos cocidos.

El mismo Plinio el Viejo dedica también un pasaje a las serpientes monstruosas, entre ellas la de Régulo: en la India, estas serpientes se tragan ciervos y toros enteros; en el Póntico, «devoran los pájaros que planean sobre ellas, engulléndolos de un bocado, aunque vuelen alto y rápido»; en el Vaticano, se abrió una que se había tragado a un niño. Nos cuenta que en Italia se las llama *bovas* porque de jóvenes se alimentan con leche de vaca (VIII, XIV, 36-37).

Una peligrosa serpiente que provocó la muerte por mordedura a varios aguerridos legionarios pudo muy bien ser el origen de esa hipérbole zoológica que pretendía exacerbar la toxicidad de los sitios enemigos y el peligro de las tierras del norte de África. El miedo todo lo aumenta. Hay que leer la *Historia natural* de Plinio para comprender que lo sobrenatural, en esa época, no se ha separado aún de lo natural.

Pero a los quieran ver en la historia de Régulo una falsedad inventada para generar virtud y edificar a los ciudadanos conviene recordarles la existencia de un hecho demostrado que prueba que hubo romanos reales que se enfrentaron a la misma situación y reaccionaron de la misma forma.

Esta historia la cuenta con todo detalle Tito Livio en su *Historia de Roma* y más brevemente, dos siglos después, Aulo Gelio en sus *Noches áticas*. También tiene como escenario la vieja rivalidad entre Roma y Cartago. Es la siguiente. Tras la victoria de Cannas, Aníbal obliga a los

supervivientes a elegir a diez de los suyos y los envía a Roma para obtener un intercambio de prisioneros y un rescate a cambio de los emisarios vencidos mandados como mensajeros al Senado. El general cartaginés hace jurar a los romanos que si no logran que el plan se cumpla volverán a su campamento para convertirse en prisioneros. En el campo de batalla han muerto más de cincuenta mil romanos; acompañados por un noble cartaginés, diez vuelven a Roma llevando el mensaje de Aníbal. En el Senado los escuchan.

Los vencidos cuentan que han luchado con valentía; que han visto morir a muchos de los suyos; que no han cesado de combatir; que se han enfrentado a la falta de agua; que estaban cansados, agotados, heridos, sitiados. Pensamos, dice el orador, «que no había deshonra en que algunos soldados romanos sobreviviesen a la batalla de Cannas, pactamos el precio del rescate que nos permitiría marchar y entregamos al enemigo unas armas que ya no podían servirnos de ninguna ayuda» (Tito Livio, XXII, LIX). ¿Cómo pueden pensar unos soldados que se han rendido que el Senado accederá a pagar el rescate de su libertad? ¿Quién, de entre los senadores, podría haber aceptado la idea de que no era deshonroso rendirse en el campo de batalla en vez de luchar hasta la muerte?

Y, lo que es peor, esos soldados vencidos añaden a la traición la deshonra: se creen libres pese a haber elegido la servidumbre, pero se niegan a que los comparen con unos esclavos a los que los romanos arman para que vuelvan al combate; se muestran cobardes, pues aseguran que los cartagineses los recibirían a su vuelta como unos bárbaros crueles y rapaces; invocan «la angustia y las lágrimas de [sus] parientes» (ibíd.), que esperan a las puertas de la curia; finalmente, invocando su «amor propio», «el peligro que corre [su] honor», no se atreven a imaginar cómo sería su vida si los senadores rechazasen la proposición de Aníbal. ¡Roma ya no está en Roma!

Tito Livio cuenta que el público que asiste a la escena en el Senado demuestra ruidosamente su apoyo a esos vencidos que invocan su amor propio y su honor. Todos quieren que les devuelvan a un hijo, un padre, un pariente, un marido. El Senado manda despejar la sala y delibera. Unos quieren rescatar a los soldados con dinero público; otros con dinero de los particulares, pero piden que el erario público lo adelante.

Entonces se levanta un senador y se convierte en la voz de Roma. Es el senador Tito Manlio Torcuato: si los comisionados se hubiesen conformado con pedir su rescate, dice, el Senado tal vez habría aceptado. Pero esos hombres se han vanagloriado de su comportamiento cuando había aún siete mil prisioneros que podían combatir, causar estragos y ganar la batalla. No han tenido ni la voluntad de luchar, ni el coraje de obedecer a un jefe que los incitaba a guerrear, lo cual les habría permitido reencontrarse con sus familias y su ciudad y regresar como héroes. La muerte de cincuenta mil soldados junto a ellos debería haberlos espoleado; en lugar de eso, han preferido claudicar, ser hechos prisioneros, perder la libertad y convertirse en esclavos de los cartagineses. ¿Cómo pueden esperar recuperar con dinero lo que no tiene precio y ellos mismos han perdido, esto es, el honor?

«Cuando Manlio terminó de hablar, aunque la mayoría de los senadores tuvieran relaciones de parentesco con los prisioneros, se mantuvo la fidelidad a la antigua costumbre que prohibía mostrar ninguna indulgencia con los que se habían dejado prender por el enemigo», escribe Tito Livio (XXII, LXI). Los prisioneros no fueron rescatados; la delegación regresó al campamento de Aníbal y ocho de ellos, comprometidos por el juramento de volver tras la negociación, se entregaron a los cartagineses; dos utilizaron un subterfugio: salieron del campamento con el pretexto de haber olvidado algo, volvieron al poco rato y arguyeron que estaban libres del juramento porque habían vuelto al campamento (cuando antes lo habían abandonado), y así quedaron cubiertos de deshonra y «abrumados por el desprecio público», escribe Aulo Gelio (VI, 18). Aquello fue tan infame para los

censores que al final algunos se suicidaron. «Entre los romanos —dice el autor—, el juramento era algo sagrado y respetado como tal» (ibíd.).

Ahí se ve que, en Roma, es preciso cumplir a rajatabla con la palabra dada. Porque la deshonra no es compatible con una vida de romano. El juramento compromete y *lo dicho, dicho está*, tal como expresa sin ambages una sentencia clarísima. En Roma, es preferible morir antes que cometer perjurio.

*

Cicerón analiza el comportamiento de Régulo en su tratado *Sobre los deberes*. Incluye el caso en una reflexión sobre los deberes de la honestidad y, más generalmente, en un análisis titulado «En qué casos puede ser honesto no mantener una promesa», donde vemos qué es exactamente pensar en Roma.

Cicerón defiende la causa como un abogado. Nos obliga a pensar sin que sepamos en un principio qué es lo que piensa él; en este sentido, se comporta como un discípulo de Platón, que hacía lo mismo en sus diálogos. Primero se piensa lo que se puede pensar sobre un tema; luego se piensa lo que hay que pensar.

El tratado *Sobre los deberes* aborda la cuestión de la *fides*, un valor fundamental en Roma. Por una parte, es la palabra dada, la promesa realizada, el juramento pronunciado, es la lealtad concentrada en una palabra cuando uno pretende hacer lo que ha dicho, porque se trata de ser persona de buena fe; por último, es lo que confiere un carácter sagrado al compromiso que hace posible la confianza en el prójimo. Esta virtud muestra la elegancia del hombre de bien, es señal de conciencia escrupulosa y cimiento de las amistades perfectas, y conduce al heroísmo, incluso en la amistad. Al final, Cicerón presenta su propia etimología: «Aun a riesgo de topar con algunos incrédulos, atrevámonos a imitar a los estoicos, que

buscan con gran empeño la etimología de las palabras, y digamos que la "buena fe" (*fides*) viene de "hacer" (*quia fiat*), porque se hace lo que se ha dicho» (I, VII, 23).

¿Qué responde Cicerón a la pregunta de si hay que mantener siempre una promesa? A veces las circunstancias cambian, y pueden obligarnos a no respetar la palabra dada. Pero, aunque el cambio pueda ser obra de la coyuntura, no es aceptable que vaya en contra de la justicia, que es la que siempre debe guiarnos.

¿En qué casos, exactamente, podríamos no cumplir la palabra dada? Cuando cumplirla fuera en contra del interés de aquel a quien se la hemos dado; cuando, para la persona que la cumple, resultaría un mal mayor que el bien que obtendría el beneficiario; cuando para cumplirla habría que actuar contra el interés público; cuando la promesa se hubiera obtenido sobre la base del miedo, el temor o un posible daño; cuando la ley resultase más equitativa que el cumplimiento de la palabra dada; cuando respetarla fuese contrario a la decencia.

Entonces entra en escena Régulo: ¿estaba realmente obligado a volver a Cartago, tal como había prometido, si fracasaba en su tarea de emisario? ¿Qué pudo pasar por la mente del jefe militar romano? Quizás pensó que si no cumplía su juramento podría acabar su vida tranquilamente en Roma, evitándose así un porvenir de torturas, sufrimientos y muerte; pero la grandeza de ánimo exige que no se consideren como males estos padecimientos, puesto que, comparados con el mal verdadero que es el perjurio, en verdad no lo son. Podría haber defendido en el Senado el intercambio de prisioneros; pero hizo lo contrario, pues consideró que valía más evitar liberar a los cartagineses, quienes disponían de soldados jóvenes y de buenos generales que habrían perjudicado a la República romana en los campos de batalla. Podría haberse dicho a sí mismo que Dios no es por naturaleza un ser malo que se vengaría y se enfadaría con él; pero Dios no tiene nada que ver con el juramento, pues aquí lo determinante es la buena

fe. «Por otra parte —se pregunta Cicerón—, ¿podría haber causado mayor daño la cólera de Júpiter que el que Régulo se causó a sí mismo?» (ibíd., III, XXVIII, 102). Podría haberse figurado que el mal que sufriría cuando regresara con los africanos sería superior al que sufriría en caso de perjurio; pero el verdadero mal no se halla en la tortura o los sufrimientos físicos, sino en el deshonor. Por último, podría haber pensado que ese juramento obtenido por la fuerza no lo comprometía a nada; pero dio su palabra a los cartagineses con intención de cumplirla, y, por lo tanto, no cumplir la palabra dada sería violar los acuerdos y estipulaciones de la guerra y el derecho fecial impuesto por los veinte sacerdotes encargados de la observación de las formas y los ritos de la guerra. Régulo no podía socavar por sí solo el edificio sobre el cual se asienta la fuerza del juramento, sin el cual ninguna sociedad es posible. Por eso Régulo actuó como lo hizo.

Como era romano, no podía dejar de defender el interés del Estado en lo que tiene de más preciado, a saber, la credibilidad, el prestigio y la fe en los contratos, sin los cuales no es concebible ninguna comunidad. En Roma, la grandeza del individuo no es nunca tan grande como cuando hace posible el Estado que lo niega.

¿Hay que celebrar a Régulo como un héroe, un gran hombre, una figura ilustre? Cicerón da una respuesta asombrosa: ¡en absoluto! ¿Qué debemos pensar, entonces, de su retorno a Cartago? Demos la palabra al filósofo: «A decir verdad, en aquellos tiempos no hubiera podido hacer otra cosa. En consecuencia, el mérito no es suyo, sino de su época: nuestros antepasados no quisieron que para la obligación bajo palabra hubiese lazo más sólido que el juramento. Es lo que muestran las leyes contenidas en las Doce Tablas, las llamadas leyes sagradas, los tratados que consagran la palabra dada incluso al enemigo, las investigaciones y amonestaciones de los censores, pues sobre nada juzgaban con más diligencia que sobre el respeto a los juramentos» (ibíd., III, XXXI, 111). Cuando se conoce la vida de

Cicerón, su severidad parece muy exagerada. A veces, la grandeza de ánimo es mal percibida por los que carecen de ella.

*

Por lo tanto, hablar es comprometerse. En Roma, la fidelidad a los juramentos, la *fides*, es un valor esencial. Etimológicamente, remite a la confianza, al prestigio, a la promesa, a la protección. Es, por tanto, una condición indispensable para cualquier contrato. Si uno habla para no decir nada se desacredita, pierde crédito, se desmonetiza, pierde su valor, acuña una moneda falsa, es un estafador.

Porque para que una palabra sea tal, el locutor debe ser creíble. Debe ser como Juan Crisóstomo, es decir, Juan Boca de Oro, quien según la tradición solo enunciaba verdades y ninguna mentira salió jamás de sus labios. Ninguna mentira o ninguna contraverdad, ocultación o sofisma con una o varias premisas.

En nuestra civilización judeocristiana, en la que la moral depende de la mirada de Dios, que es quien nos juzga, y todo se halla reforzado por el catolicismo que, a golpe de actos de contrición y de indulgencias, permite llegar a compromisos con el diablo, la palabra mentirosa es algo que puede ser perdonado. ¿Para qué, pues, privarse de ella? En nuestros tiempos de descristianización rampante, ¿qué podría llevar a una persona a preferir la verdad a la mentira, sobre todo cuando la mentira resulta rentable y la verdad costosa, y la experiencia nos enseña la prosperidad de los vicios y las desgracias de la virtud?

En un régimen ético presidido por el honor, como en Roma, la mirada del otro es la ley. Ciertamente, el otro no son todos los demás o cualquier otro sujeto, por desgracia, pues el esclavo y el gladiador, la mujer y el extranjero domiciliado en la ciudad no tienen ni voz ni voto, ya que solo la

aristocracia cuenta. Una palabra de cónsul o de senador no tiene, obviamente, el mismo valor que la de un criado.

Pero, si el católico puede redimirse de una falta mediante un sacerdote y esa falta le es perdonada hasta que comete la siguiente, el romano, en cambio, queda marcado definitivamente por la infamia cuando ha faltado a lo que es debido, ya que la *fides* es un elemento estructural de la Ciudad Eterna.

¿Qué es lo contrario de la *fides*? La perfidia. En *De la invención retórica*, Cicerón escribe: «No podemos confiar en las palabras de quienes, abusando de nuestra buena fe, nos han engañado tantas veces. En efecto, si su perfidia nos causa algún perjuicio, no habrá nadie a quien podamos echar la culpa sino a nosotros mismos. [...] Sería, por tanto, la mayor de las locuras confiar en la lealtad de aquellos cuya perfidia os ha engañado tantas veces» (I, 39). Es inimaginable, pues, que Régulo pueda dar su palabra y luego no cumplirla, porque no son los cartagineses quienes serían jueces de su hipotético perjurio sino sus propios conciudadanos, y él mismo en primer lugar. Pero él sin los romanos resulta impensable.

Existen, en la historia de Roma, varios momentos en los que puede percibirse el desprecio de que es objeto la palabra de un traidor y cómo se responde a ella con una demostración de lealtad.

Aulo Gelio cuenta en sus *Noches áticas* que en la época en que Pirro se ha adueñado de casi toda Italia, en el siglo III a. C., Roma está preocupada. Un tal Timócares de Ambracia (o Nicias, según otras fuentes), amigo del mencionado Pirro, llega hasta el cónsul Fabricio y le hace saber que podría envenenar fácilmente al rey, ya que sus hijos le servían la copa en los banquetes. Basta acordar el precio. ¿Qué hace el cónsul? Expone la cuestión ante el Senado. ¿Y qué hace el Senado? Escribirle una carta a Pirro. Hela aquí:

> Los cónsules romanos saludan al rey Pirro. Animados inamistosamente contra ti por tus continuas injurias, anhelamos guerrear contra ti, pues en nosotros hallarás siempre enemigos infatigables. Mas para dar ejemplo de *lealtad*, hemos creído conveniente salvar tu vida de la traición que la

> amenaza: salvamos a nuestro enemigo para poder más adelante triunfar sobre él. Ante nosotros se ha presentado Nicias, amigo tuyo, solicitando una recompensa por matarte en secreto. Nosotros dijimos que no queríamos eso, y que no esperara gratificación alguna de nuestra parte. Al mismo tiempo, consideramos oportuno informarte de ello, para que, si se atentase contra tu vida, no piense ningún pueblo que se ha hecho por instigación nuestra, ni que combatimos a nuestros enemigos mediante engaños, traiciones y recompensas. Tú, si no tomas precauciones, perecerás (III, 8).

La palabra «lealtad», *fides*, está en el centro ontológico de este texto y de este gesto: en modo alguno puede considerarse propia una palabra mancillada por la deslealtad. Si se quiere que una palabra tenga valor, no debe darse crédito a una palabra devaluada por el vicio.

Otro ejemplo lo encontramos en Tito Livio, quien cuenta en su *Historia de Roma* un incidente que enfrenta a los romanos con los faliscos, un pueblo de Etruria. En Falerios, ciudad sitiada por Roma, el maestro suele sacar a los hijos de la nobleza fuera de las murallas para instruirlos en el campo. Un día, el maestro se acerca al campamento romano con los niños. «Al llegar a la tienda de Camilo, añadió a su acción infame unas palabras más infames todavía: "Entrego Falerios a los romanos al entregarles a estos niños cuyos padres gobiernan la ciudad"» (V, XXVII). ¿Cómo reaccionan los romanos ante «su acción infame» y «sus palabras más infames todavía»? Camilo, un famoso jefe militar, rechaza ese «regalo malvado»; invoca el derecho de guerra, que asume la lealtad y no la maldad; y promete vencer, pero «al estilo romano, a base de bravura, coraje y perseverancia», no por obra de esa palabra... pérfida. Manda desnudar al preceptor, le ata las manos a la espalda y, después de darles unas varas a los niños, les entrega al traidor y les manda llevarlo a la ciudad. Así es como la ciudad se entera de la traición del maestro. Reúne, pues, a su Senado y delibera. Los ciudadanos de Falerios, que tanto valor y bravura habían demostrado en los combates con los romanos, deciden entonces pedir la paz en vista de «la lealtad demostrada por los romanos y el amor del tribuno por la justicia». Los habitantes de Falerios se reúnen con Camilo, que les autoriza a presentar su petición a Roma. He aquí un extracto del discurso de aquellos

ciudadanos ante el Senado: «El desenlace de esta guerra proporciona dos ejemplos saludables para el género humano. Vosotros habéis preferido la lealtad del soldado a una victoria inmediata; nosotros, movidos por vuestra lealtad, os hemos dado voluntariamente la victoria. Estamos en vuestro poder; enviad a alguien a hacerse cargo de las armas, los rehenes, la ciudad; las puertas están abiertas. Ni vosotros vais a tener queja de nuestra lealtad, ni nosotros de vuestro gobierno» (ibíd.). Camilo fue alabado tanto por sus soldados como por los ciudadanos faliscos.

Él rechaza la perfidia, la maldad, la bajeza, la ignominia de ese maestro cuyo nombre no se ha conservado. El jefe militar invoca las leyes de la naturaleza que obligan a mantener la «lealtad», el «amor a la justicia» y la «buena fe». La palabra del hombre que vende su ciudad convirtiendo a sus niños en rehenes es una palabra que en Roma no encuentra comprador.

Esta fidelidad de los romanos es un contrato social. La palabra vincula a los contratantes. En el marco del derecho de guerra no se puede renunciar a la moral natural, dice Camilo, como tampoco al derecho de los ciudadanos a ser protegidos por Roma, ya que el compromiso afecta a las dos partes y cada una tiene sus deberes. El deber de fidelidad lleva aparejado el derecho a la lealtad.

*

La verdadera palabra es la palabra comprometida, y no la palabra que uno cree poder retirar en cualquier momento, si resulta más favorable desvincularse de ella. Cicerón lo explica en *Sobre los deberes*: «El fundamento de la justicia es la buena fe, es decir, la fidelidad y la sinceridad en las palabras y en los acuerdos» (I, VII). ¿Qué significa esto?

Cicerón piensa en términos de intención y considera que solo la intención crea en verdad la palabra. Decir es expresar sin segundas intenciones, o sea, sin ocultar tras el pensamiento formulado otro que se ha

callado y que es el que se piensa cumplir. Ello equivale a mentir, porque no se piensa lo que se dice o porque se dice lo que no se piensa. Saber que no se va a cumplir lo dicho pero decirlo a pesar de todo es mentir.

Existen también delincuentes particulares que son leales, pero cuya buena fe cambia al minuto siguiente y que actuarán igualmente de buena fe perjurando una vez, otra y otra más. El mentiroso sabe que miente, pero ese tipo de personaje de sinceridades múltiples y contradictorias pertenece a otra categoría: la de los mitómanos. Es una patología.

El mitómano es un mentiroso que ignora que lo es. Está convencido de que al decir una cosa y luego la contraria, y después la contraria de las dos primeras, está diciendo lo mismo. Además, lo que dice aquí, allá y acullá está siempre condicionado por el interés que tiene en decir lo que dice. Sus palabras están al servicio de su toxicidad.

Una de las demostraciones de que es un mitómano es la negación que desencadena la prueba de su mitomanía. Pillado con las manos en la masa, negará que se trate de unas manos, que sean las suyas y que aquello sea una masa, y explicará que se trata de otra cosa, de una masa tal vez, pero con las manos de otro dentro.

Cuanto más radical es la desmitificación y más destruye la historia contada por el mitómano, más exagerada es la negación. Irá enseguida acompañada de agresividad y de ataques a quien haya afirmado simplemente que el rey está desnudo.

En la patología de la palabra hallamos también al charlatán: este habla para no decir nada o, mejor dicho, para no callar y colmar el vacío porque teme el silencio que lo inquieta, lo angustia y lo paraliza. Tapa los agujeros del silencio. En el torrente de su palabra, si hubiera una perla sería invisible, pues quedaría arrastrada por la verborrea. El filósofo griego Teofrasto le dedica al charlatán un sabroso retrato en sus *Caracteres*, y al final dice: «Si se quiere evitar una calentura, es preciso huir a toda prisa de esos

individuos. Pues no resulta fácil pararle los pies a quien no sabe distinguir el tiempo de vuestro ocio del de vuestros negocios» (III, 5).

En esta galería de las patologías de la palabra, hay que reservar un lugar para el sofista. Sabemos que en Grecia hubo grandes sofistas. La mayoría son célebres interlocutores de Platón, que dieron nombre a algunos de sus más conocidos diálogos: Critias, Gorgias, Hipias y Protágoras, pero también Antifón, Licofrón, Pródico y Trasímaco. En general, solo sabemos de ellos lo que dice su enemigo declarado: Platón. Eso hace que el retrato sea poco fiable.

Existen, no obstante, algunos puntos comunes a todos esos pensadores contemporáneos de Pericles: salvo Critias, todos son de extracción modesta y no pueden, como Platón, que es rico, vivir de las rentas de su familia; por eso cobran por sus lecciones, cosa que Platón les afea. Es cierto que impartan enseñanzas sobre ciertos temas, pero en especial sobre las maneras de presentar tales temas: son artistas de la forma a los que el fondo les importa bien poco; educan a los hijos de la aristocracia que desean dominar la palabra a fin de obtener cargos democráticos. La palabra es para ellos una herramienta que debe permitirles alcanzar el éxito social; sirve para medrar.

Entre ellos, destaca Antifón de Atenas, hijo a su vez de un sofista, que interpreta los sueños, habla con su interlocutor y pretende curarlo mediante estas interpretaciones, ¡naturalmente cobrando por obrar semejante prodigio!

El sofista asocia su nombre a una imagen platónica, pero no solo eso: el término designa a quien utiliza procedimientos retóricos para obtener el asentimiento de los oyentes. En *Contra los lógicos* (I, 87), Sexto Empírico hace un análisis detallado de su pensamiento y concluye que desemboca en la ruina de la verdad. Tiene razón.

No es de extrañar que en Roma no haya habido nunca sofistas. Rétores, sí; pero sofistas, no. Claro que a veces la diferencia entre unos y otros es bien poca; y las *Instituciones oratorias* de Quintiliano presentan toda suerte

de procedimientos, trucos, técnicas y métodos para construir bien un razonamiento, independientemente de su verdad.

Pero Quintiliano critica a quienes definen la retórica como una pura y simple arte oratoria que solo pretende convencer, sea de lo que sea. «Si así fuera —escribe—, ¿no sería el colmo de la iniquidad poner armas tan peligrosas en manos de malvados, y encima ayudar al crimen mediante preceptos?» (II, 15). Al ser un instrumento, la retórica se puede utilizar para bien o para mal. No debe condenarse en sí misma, sino en función de sus fines y de quien la utiliza.

La palabra es, juntamente con la razón, lo que distingue al hombre del animal. Es, pues, lo que nos permite salir de la naturaleza para entrar en la cultura. Si la palabra ha de servir para volver al estado bestial del que nos hemos emancipado con su ayuda, entonces no es más que lo peor; pero si, por el contrario, hace posibles nuevas conquistas sobre la naturaleza y permite realizar progresos en la cultura, entonces es lo mejor.

Quintiliano puntualiza, y esto es fundamental, que él no separa «la elocuencia de la probidad» (II, 17). Los sofistas venden herramientas para medrar; los rétores, según él, enseñan maneras de razonar, de hablar, de pensar, de demostrar, de argumentar, de exponer para vencer y convencer, obviamente, pero imponiendo la verdad.

En su libro leemos justificaciones del empleo de la falsedad sabiendo que se trata de una falsedad, pero solo con la intención de restaurar el orden de la verdad. Algunos oyentes son primitivos, lerdos, deshonestos, interesados, y hay que recurrir a la astucia para imponer lo verdadero. Quintiliano, paradójicamente, defiende la mentira cuando lo que quiere es instaurar o restaurar la verdad.

¿Habría que renunciar a ese recurso y arriesgarse a no hacer que triunfe la verdad? ¿O no mentir jamás, sabiendo que así se puede hacer que triunfe el error? El rétor responde: el fin, que es la verdad, justifica todos los medios retóricos.

Volvamos a la noción de probidad invocada por Quintiliano: ¿cuál es el significado de esta palabra? Viene del latín *probitas*, que significa «integridad». Es la «virtud que consiste en observar escrupulosamente las reglas de la moral social, los deberes impuestos por la honestidad y la justicia», nos dice Alain Rey en su *Dictionnaire culturel en langue française*. Se la asocia con otras virtudes: «la rectitud, la honradez y la integridad». Sus contrarios son «la deslealtad, la traición, el fraude, la infidelidad y la deshonestidad».

Sin duda, la definición de Alain Rey merece ser comentada. Pues uno puede observar escrupulosamente las reglas de la moral social, considerando al mismo tiempo que tal o cual regla está en contradicción con los deberes impuestos por la honradez y la justicia. Hay que elegir entre lo uno y lo otro: o bien obedecer una prescripción que se considera injusta, o bien, en pro de la honradez y la justicia, que son móviles y cambiantes como todas las cosas, incluidas las reglas sociales, desobedecer ¡por probidad!

Recordemos a Sófocles. Nadie podrá negar que Antígona fue una mujer proba, pero al negarse a respetar la prohibición dictada por Creonte de dar sepultura a su hermano Polinices, manifiesta de una forma que se convertirá en ejemplar una probidad que antepone la honradez y la justicia sobre todas las cosas, incluidas las reglas de la moral social. Justamente porque estas dos virtudes sublimes que son la honradez y la justicia actúan como punta de lanza ética, una moral puede llegar a despertar la adhesión de la mayoría.

*

Paralelamente a la propuesta de Alain Rey, leemos también lo siguiente en la definición de probidad que da el *Trésor de la langue française*: «Hablando de una cualidad moral ejercida con relación al prójimo, rectitud que lleva a respetar el bien ajeno, a observar los derechos y deberes de la

justicia. Sinónimos: rectitud, honestidad, incorruptibilidad, integridad». Y luego: «Hablando de una cualidad moral ejercida sobre uno mismo con relación a algo, rigor y exactitud en la asunción de la verdad y la justicia. Sinónimos: honestidad, lealtad, rectitud». Se comprende que tras los estragos causados por la deconstrucción, esta virtud no tenga buena prensa: ¿imponerse uno mismo alguna cosa? ¿Y encima el rigor? ¿Y por añadidura la exactitud? ¿Y finalmente la verdad? ¡Anda ya!

Si esta virtud se ha devaluado es porque la idea misma de lo sagrado que la hacía posible en Roma ha desaparecido. Pues es, en efecto, lo sagrado lo que originariamente hace posible el contrato. En la época de la monarquía romana, la diosa Fides tiene su templo junto al Capitolio, construido por el rey Numa. El templo de Júpiter no está lejos, cosa normal, ya que Fides es uno de sus atributos. Al invocar a esta divinidad que protege los contratos, se presta juramento con la mano derecha. Los textos firmados en nombre de sus atribuciones y que afectan al Estado y a sus relaciones con las demás naciones se conservan en el santuario.

Tito Livio nos dice que esta virtud se celebra los días de luna llena porque esa mayor claridad es la que mejor la representa. En los idus de octubre, los flamines, es decir, los sacerdotes asignados, la adoran en una ceremonia especial: dos caballos blancos tiran de un carro en el que van sendos flamines con guantes de lana blanca, que simbolizan la pureza de los contratos firmados. En Roma, dar la mano derecha significa empeñar la palabra y ser alguien de buena fe. Tito Livio cuenta varios episodios en los que estrechar la mano derecha era símbolo de compromiso y de promesa. Cicerón también habla de «apretones de manos, testimonios habituales de la palabra dada» (*Filípicas*, XI, II, 5). Cuando un pueblo era derrotado y sometido por Roma, los ciudadanos vencidos les tendían la mano derecha a los vencedores. El apretón de manos que nosotros conocemos viene, evidentemente, de esta costumbre, que se remonta a la Roma monárquica.

El rey Numa relaciona la *fides* con la religión para que los contratos efectuados sin testigos oculares puedan no obstante disponer de testigos en lo que podríamos denominar la persona de un dios. En sus *Antigüedades romanas*, Dionisio de Halicarnaso escribe: «La buena fe se consideró desde entonces como algo tan respetable y tan inviolable, que jurar por la fe se convirtió en el juramento más importante, y más seguro que la presencia de cualquier testigo» (II, 75). Si se produce un litigio entre dos personas, basta que una de ellas alegue su *fides* para que sea imposible cualquier recriminación.

Por lo tanto, lo que ocurre entre dos personas que firman un contrato no es tanto una simple cuestión entre humanos como un asunto entre humanos que viven bajo la mirada del dios. Si se falta a la palabra dada, se perjudica obviamente a la persona con quien se ha establecido el contrato, pero el mayor problema es el dios al que se traiciona.

No obstante, desde Evémero (*ca.* 300 a. C.) y su *Historia sagrada*, de la que por desgracia solo nos han llegado fragmentos, sabemos que los dioses de la mitología proceden seguramente de la divinización de grandes reyes o de personajes importantes. Según una doctrina que recibe el nombre de evemerismo, invocar a Júpiter sería apelar a todo lo que en un gran hombre fue digno de ser divinizado y celebrado de manera hipostasiada bajo la forma de un dios. Es decir, que poner a este dios romano por testigo y garantía de la *fides* sería en realidad invocar a lo que fue grande en un hombre y que uno puede emplear para obtener la grandeza entre los demás hombres.

*

La *fides* afecta a los contratos, la guerra, las relaciones internacionales, la palabra dada, la República, la solidaridad cívica, la ciudad, la hospitalidad,

pero también al matrimonio y a la amistad. Sabido es que en Roma el matrimonio y las relaciones amistosas desempeñan un papel primordial.

¿Qué fidelidad le debe la esposa al marido? La fidelidad del cuerpo, por supuesto, pero también la del alma: no entregarse a otro hombre, lo cual conlleva el riesgo de un embarazo ilegal que perturbaría gravemente la transmisión hereditaria y, por tanto, el orden social; pero también no perjudicar al esposo robando y dilapidando sus bienes, fomentando intrigas contra él, o privándole de ayuda en momentos de debilidad o de grandes dificultades. La boda es el lugar y momento en que se intercambia esta promesa de fidelidad. Durante la ceremonia, los esposos se cogen de las manos.

Debemos decir, de todas formas, que la sociedad romana no es ni libertaria ni igualitaria, ni feminista ni matriarcal. ¿Qué sociedad lo es en esa época? ¿Y lo ha sido alguna sociedad después? Por lo tanto, este contrato vincula más a la mujer que al hombre. El hombre le debe protección, que es una virtud más activa; la mujer, fidelidad, una virtud más pasiva.

Ahora bien, Roma organiza simbólicamente un gran número de dispositivos según la dicotomía pasivo-activo. La actividad es positiva; la pasividad, negativa. De ahí que la homosexualidad no sea ni buena ni mala en sí, pero es condenable para el que desempeña el papel pasivo y defendible para el que desempeña el papel activo. Se absuelve, pues, al sodomita pero no al sodomizado, al que goza de la felación pero no al que la realiza.

La *fides* evoluciona con el tiempo. La austeridad de la época monárquica abre más espacio para la igualdad durante la República. Poco a poco, el matrimonio va uniendo no tanto los nombres, las fortunas y las familias como las personas que comparten sentimientos.

Esta virtud sublime que es la *fides* también tiene un papel importantísimo en la amistad. Supone la lealtad. Un amigo que no es leal se

considera pérfido. ¿Qué es la lealtad? Implica prácticas como la constancia en las muestras de amistad, la exactitud en el cumplimiento de los deberes para con el amigo, un seguimiento escrupuloso de dicha amistad, el respeto a los intereses del amigo, la prohibición de recordarle los favores que se le han hecho, la sinceridad en los consejos, el apoyo indefectible, la protección de su persona y su familia, una ayuda mutua permanente, la benevolencia recíproca. Por consiguiente, la *fides* es crucial en el amor y en la amistad.

Intermedio 4. La doble vida de Séneca

Séneca escribió para ser lo contrario de lo que fue. Con sus textos, el filósofo esculpe en mármol una figura a la que el hombre no pudo nunca llegar. Si no supiéramos nada de la vida de Séneca y únicamente lo conociéramos por sus escritos, podría haber pasado por un santo. Si no quedaran de él más que las *Cartas a Lucilio*, sin duda habría sido para nosotros el profeta de una religión grande y hermosa sin cielo ni dios.

Pero he aquí que este hombre, que fue riquísimo y muy poderoso, preceptor del pequeño Nerón y posteriormente consejero suyo cuando este se convirtió en emperador; que estuvo en la cúspide del poder, incluso en cimas más altas que las del poder, ya que fue el autor de las intrigas imperiales y no dudó en encargar asesinatos cuando fue preciso, este hombre, decíamos, dejó un rastro que no es precisamente el de un filósofo.

Para el filósofo, la virtud fue más un asunto de palabras y de libros, de papel y de enseñanzas que de práctica. Y Séneca, precisamente, que fue filósofo según las palabras, fustigaba a los que solo lo eran por ellas y reservaba esa condición a los que llevaban una vida filosófica. La suya fue la de un hombre ligado a todas las perfidias del poder, y la filosofía fue muchas veces en su existencia la oportunidad de ejercitar un talento para la retórica que solamente tenía en cuenta el texto y no la vida.

Sobre el papel, Séneca fue poeta, dramaturgo, trágico y filósofo. Un hombre de textos. En el registro filosófico, no hay ningún manuscrito suyo que no tenga una intención. Si escribe sobre la ira o la clemencia, los favores o la brevedad de la vida, sobre la vida feliz o la tranquilidad del

alma, siempre es porque alguna circunstancia lo ha hecho sentarse ante su escritorio. Séneca escribe para ser útil. Su obra está íntimamente ligada a su vida política, a su relación con los emperadores en general y con Nerón en particular. Es fácil, por lo tanto, como hizo Pierre Grimal, un gaullista que en teoría tenía sentido del Estado, explicar todas las contradicciones del filósofo por la propia coherencia de un hombre de Estado que actúa guiado por su sentido del interés general y del bien público, que tiene un sentido acusadísimo de la razón de Estado y de la necesidad de impedir el desorden, además de una pasión por la paz social que hace que, para conjurar el peligro de una guerra civil, se ponga en práctica una política en la que los golpes de mano y las intrigas, el asesinato y la instrumentalización de los líos amorosos, el nombramiento de los amigos para cargos estratégicos y el enriquecimiento personal sean moneda corriente, y luego rúbrica del Imperio.

Viejo, apartado del poder y marginado por el mismo Nerón, a quien había educado como preceptor y aconsejado como príncipe, Séneca finge organizar un retiro desde el cual, en sus *Cartas a Lucilio*, invita a su discípulo a hacer lo contrario de lo que él ha hecho durante toda su existencia. Lo cierto es que él, que no había llevado una vida filosófica, supo incitar a otros a hacer lo que él no había sido capaz de lograr: convertirse en un hombre libre, autónomo y soberano. Séneca fue en realidad un siervo, sometido y dependiente, pero enormemente rico y poderoso. Fue el precio que tuvo que pagar.

Séneca nace en Córdoba en el año 1 de nuestra era. A su padre se le conoce con el nombre de Séneca el Rétor y fue autor de libros que hoy llamaríamos de casuística; su madre aspira a dedicarse a las cosas del espíritu, pero su marido la disuade; su tía, muy presente y muy afectuosa, fue su segunda madre.

A los dos o tres años llega a Roma, y en la adolescencia sigue las clases del pitagórico Soción. Durante un año, se niega a comer carne y se convierte al vegetarianismo, algo característico de la doctrina que seguían los discípulos de Pitágoras, para quienes la reencarnación y la transmigración de las almas no pueden asegurarnos que no estemos comiéndonos a nuestra abuela cuando saboreamos una chuleta de cerdo. Renuncia a las ostras, a las setas, a los perfumes, al vino, a los baños romanos; demasiado lujo, demasiadas cosas superfluas, demasiada inutilidad. Pero ya se le pasará.

Ante la insistencia de su padre, que detesta la filosofía, renuncia a esta disciplina para evitarse problemas como discípulo fanático de unos cultos orientales que Roma persigue a causa de su carácter comunitario y, por tanto, asocial. No es cuestión de pasar por miembro de una comunidad egipcia o judía, lo cual sería un obstáculo insalvable para emprender una carrera oficial y honorable. Estudia derecho y se convierte en abogado.

Séneca tiene una salud frágil. Tose, escupe, pasa por unos episodios de fiebre inexplicados. A los veinte años, sufre además lo que hoy diagnosticaríamos como una depresión nerviosa. Durante toda su existencia, padece crisis de asfixia que pueden durar hasta una hora. Tal vez sea asma. Tiene tendencias suicidas. Su familia lo envía a Egipto, donde se cree que el clima cura este tipo de enfermedades. Permanece allí cinco años.

Esta estancia en Oriente le hace abrirse a un mundo que no es el de Roma. El judaísmo, por ejemplo, los cultos mistéricos, el hermetismo, el ocultismo y el culto solar son algo alternativo a la retórica y la filosofía que se practican en la ciudad imperial. Parece que se recupera de ese momento depresivo y suicida, pero durante toda su vida tendrá que lidiar con un cuerpo que no goza precisamente de una salud de hierro.

De regreso en Roma, opta por una vida mundana. Experimenta los éxitos que se pueden obtener en la capital: domina la retórica, es un maravilloso

orador, despierta temor y respeto. Entra entonces en la carrera política y es nombrado cuestor a la edad de veinticinco años. Recorre, por supuesto, todo el camino de los honores: es tribuno, pretor y cónsul. Lógicamente, también es nombrado senador.

Cada noche, siguiendo el principio estoico, efectúa su examen de conciencia. Entre muchas otras cosas, el cristianismo recuperó este ejercicio espiritual que permitía, al llegar la noche, examinar la distancia que separaba el ideal de la realidad. Uno tiene determinados principios, se proclama afín a una escuela, se adhiere a una cierta espiritualidad: ¿cómo se ha comportado durante el día respecto a la doctrina? ¿Ha confirmado la práctica lo estipulado en la teoría o lo ha negado?

¡No disponemos de ningún manuscrito en el que se hayan anotado esos ejercicios! El estoico que Séneca quiere ser parece vivir ajeno a las enseñanzas de la escuela. Los discípulos de Cleantes tenían que practicar la ascesis y la austeridad, la pobreza voluntaria y el rechazo de los honores; Séneca se pavonea de su existencia entre los oropeles del Imperio, es riquísimo, lleva una vida mundana, acumula cargos honoríficos, intriga y promueve junto al emperador los golpes más bajos de la política más rastrera.

Los turiferarios del filósofo como, por ejemplo, Pierre Grimal recurren a la doctrina estoica para justificar lo que según ellos no es ninguna contradicción, sino una muestra de perfecta ortodoxia con respecto a la doctrina del Pórtico.

Aducen la idea de los *preferibles*, una noción que registra la evolución de esta doctrina desde un rigor excesivo a una práctica más flexible. En términos absolutos, se trata de someter la propia voluntad al orden del mundo, es decir, a la ley divina que organiza el cosmos. Por tanto, lo demás es indiferente, ¡pero algunas cosas son más indiferentes que otras! Existen indiferentes absolutos e indiferentes relativos: estos últimos son los preferibles. Como el ideal es demasiado elevado, los pragmáticos lo revisan

a la baja: existiría, por un lado, el ideal, el bien que es conforme a la naturaleza, y, por otro, la realidad que ofrece unos preferibles, es decir, unas cosas que no son el bien, pero que habría que preferir porque aseguran la conformidad con la naturaleza y fomentan la virtud. Por ejemplo, la belleza, la salud, la riqueza...

En otras palabras: el ideal estoico invita a la pobreza voluntaria, pero la riqueza es un preferible porque permite hacer el Bien alrededor de uno; el preferible no prevé que se pueda matar a uno de nuestros semejantes, pero justifica que se acabe con Agripina, que ha tenido el mal gusto de no morir en un atentado que Nerón y Séneca habían tramado contra ella, pues su desaparición permitía evitar una guerra civil que, de lo contrario, ella habría sin duda fomentado, movilizando al Senado contra el emperador y, por tanto, contra Séneca. Aquí vemos como el estoicismo griego de los orígenes se toma ciertas libertades con el ideal, simplemente para facilitar su adaptación a la realidad.

Si Séneca es condenado a ocho años de exilio en Córcega es justamente porque ha antepuesto los preferibles a la sana y sabia doctrina estoica. Al emperador Calígula no le gusta Séneca: demasiado admirado, demasiado rico, demasiado célebre, demasiado mundano, demasiado amado por las mujeres. Celoso de sus éxitos, Calígula tenía el proyecto de acabar con él, pero decide dejarlo vivir, convencido de que su mala salud se lo llevará pronto de este mundo. Sin embargo, la muerte se lleva al emperador antes que al filósofo. Séneca abandona la carrera de abogado. Poco después, pierde a su padre. Se casa y se convierte en padre de familia.

Claudio toma el relevo de Calígula y se encarga de reconducir las cosas. Tras la muerte del emperador que elevó su caballo a la dignidad de un cónsul, Séneca escribe *Sobre la ira*. Con este texto empieza su carrera de autor especializado en ultrajar el cadáver de individuos poderosos que ya no representan ningún peligro. Se convierte en director espiritual de «jóvenes

encantadores y buenos», como escribe Auguste Bailly en su *Vie de Sénèque*. Pierde a su hijo y a dos sobrinos.

Con la ayuda de su mujer Mesalina, Claudio, que también será víctima de la venganza literaria *post mortem* de Séneca, aprovecha los rumores de adulterio entre el filósofo y una de las hermanas de Calígula, Julia, con la cual mantenía relaciones «muy asiduas y amistosas», según nos dice Bailly, quien también afirma, probablemente en descargo del filósofo, que Julia era «admirablemente hermosa», y que tenía solo veintitrés años mientras que él pasaba de los cuarenta; ¡todas ellas razones poderosas para suponer que la relación era casta! ¡Sin olvidar que a Julia la moral le importaba bien poco y que también se había acostado con su hermano Calígula! También podría haberse llevado a la cama a Claudio, cosa que a Mesalina no le hubiera hecho ninguna gracia. El Senado se plantea condenar a muerte a Séneca; Claudio intercede y decide exiliarlo a Córcega. El exilio durará ocho años.

Un poema suyo demuestra que odió Córcega. Séneca habla de rocas espantosas y playas como hornos, de «la estancia horrible», de torrentes secos en el verano, de primaveras sin sombra y de estíos sin siega, de otoños sin fruta y de inviernos glaciales, de que no había ni pan ni fuego ni fuentes frescas. Y además no hablaban latín, sino una lengua que él considera bárbara, producto de la mezcolanza de griegos, ligures, españoles y colonos romanos.

El hombre que elogia la vida sencilla, frugal, modesta y austera; el filósofo que fustiga las riquezas, los honores, las intrigas de la corte; el pensador que canta los méritos de la naturaleza, del cosmos, de la vida ajustada a la situación del mundo; ese hombre sufre por las condiciones que le impone el exilio, cuando la filosofía que profesa ha hecho de él un ideal y un modelo. Séneca, que finge rechazar la vida mundana, solo aspira a recuperarla.

En Córcega escribe dos textos: *Consolación a Helvia*, su madre, y *Consolación a Polibio*, un personaje poco recomendable pero que goza del

favor del emperador y acaba de perder a su hermano. Llena el primer escrito de alusiones: elogio de dos senadores que se opusieron a la tiranía; recuperación estoica de esos dos hombres, el uno aristotélico y el otro escéptico; utilización de César como sustituto de Claudio, a quien puede conferir sentimientos útiles para su solicitud. Diviniza al emperador y se dirige a él como si fuera un dios, abusando del vocabulario religioso. Séneca no soporta el exilio y desea que Claudio comprenda que realizaría un acto de justicia llamándolo de nuevo a su lado. El filósofo pide, mendiga, solicita; en otras palabras, muestra que está lejos de merecer el calificativo de filósofo estoico. Ateniéndose a su papel, Claudio lo desprecia.

En la isla, lejos de los acontecimientos sociales y las intrigas, Séneca escribe poesía y muy probablemente algunas de sus tragedias. En realidad, su *Medea* habría podido ser una tragedia corsa, pues la venganza y el derramamiento de sangre resultan muy propios de la isla. Seguramente trabaja también en la documentación de lo que más tarde se convertirá en las *Cuestiones naturales*.

Actúa de forma parecida con la segunda consolación al cabo de algo más de un año: con esos mismos mimbres trata de camelarse al emperador cuya clemencia solicita, un emblemático ideal estoico. Utiliza la adulación, elogia a los amigos de Claudio y borra cualquier referencia a los que podrían desagradar al príncipe. Finge no pedir compasión, sino solamente el juicio que lo desagraviaría por el caso de adulterio y que revelaría que se ha condenado lo que por su parte no fue más que fidelidad política. Fiel a su papel, Claudio lo ignora.

Dion Casio nos dice que Séneca hizo todo lo que pudo durante el resto de su vida para que esa *Consolación a Polibio* fuese olvidada. Tuvo suficientes enemigos como para no lograrlo. Por desgracia para él, este ejercicio de adulación todavía puede leerse como un caso digno de estudio.

Habrá que esperar a la muerte de Claudio y al ascenso al poder de Nerón para que, gracias a Agripina, pueda volver de Córcega y hacerse cargo de la educación del joven emperador.

Claudio falleció muy oportunamente el 13 de octubre del 54, después de haber comido unas setas; todo el mundo coincide en que fue Agripina quien las cocinó y que antes había tenido la precaución de hacer adoptar su hijo Nerón al ahora difunto Claudio. Entonces el filósofo pudo abandonar Córcega y regresar a Roma y a las altas esferas, que ya más bien eran bajos fondos. El exilio se extendió desde el año 41 hasta el 49.

A Séneca, que se había arrastrado ante Claudio mientras vivía para obtener un indulto, no le importó cometer una bajeza más y escupió sobre él una vez muerto en su *Apocolocintosis*, que podríamos traducir por *Calabacificación*. Convertido en ministro de Nerón, el filósofo se empeñó en publicar este texto que ciertamente no le hace mucho honor.

Séneca hace que el alma de Claudio se escape como una vulgar ventosidad seguida de diarrea; se burla de su discapacidad (el emperador era tartamudo y cojo); ridiculiza su voz, que compara al grito ronco de unos animales marinos; se mofa de su forma bárbara de expresarse; lo acusa de monstruosidades, cosa que no cuadra con la mentalidad de un hombre que hace el elogio de *Sobre la tranquilidad del alma*.

A este asesinato de un muerto, el filósofo a quien se suele presentar como estoico añade el ditirambo de un vivo, un vivo poderoso, ya que se trata de Nerón. Séneca lo alaba sin contrastes ni sutileza alguna: si Claudio era un monstruo, Nerón será un dios. El filósofo escribe el panegírico de Claudio... que lee Nerón, su hijo adoptivo. Agripina y Séneca no descansan: se trata de formar a ese emperador para hacer de él un hombre al que ambos puedan manejar. Los defensores de Séneca ven en ello la prueba de su gran sentido del Estado; nosotros, menos ingenuos, podemos ver en ello la continuación de su carrera de cortesano.

Recordando que en Egipto el faraón se asimilaba al sol, Séneca, según el mismo principio, intenta hacer de Nerón una divinidad solar. Es posible que el filósofo buscara restaurar la diarquía augusta, trabajando para equilibrar el poder entre el emperador y el Senado; sin embargo, este proyecto solar prueba claramente que Séneca actuaba más en favor del poder personal del emperador que de un verdadero equilibrio. Junto con Agripina, el filósofo empieza a divinizar al emperador.

Séneca escribe entonces un texto de una zalamería inaudita. Véase cómo hace hablar a Febo, el dios sol, refiriéndose a Nerón: «Que venza el tiempo de vida mortal quien a mí en rostro asemeja, me iguala en belleza y no me es inferior ni en canto ni en voz. Siglos dichosos dará a los hombres exhaustos y romperá el silencio de las leyes. [...] Como el sol, cuando la rosada aurora, disueltas las tinieblas, trae el día y contempla radiante el universo, tal se presenta César, tal verá Roma a Nerón» (*Apocolocintosis*, IV, 1). El poder estaba al alcance de la mano; Agripina estallaba de júbilo y Séneca también. El guiso de setas había sido eficaz. En su comentario sobre la elaboración del plato, Pierre Grimal habla de razón de Estado...

Nerón tiene dieciocho años. Séneca finge creer que puede educarlo en el estoicismo y convertirlo en un rey filósofo. Escribe *Sobre la clemencia* para iniciar a Nerón en la sabiduría del Pórtico, sabiendo que su madre ha matado a su padre para conseguir que ocupe ese puesto. Séneca transforma a Nerón en una divinidad solar; se propone convertir al Senado a esa religión tan poco romana. Prepara así, sin saberlo, la alfombra roja ontológica que habrá de pisar Constantino.

En poco tiempo, Nerón se revela no como un hombre tocado por la gracia estoica, sino como un diletante que canta acompañándose con la lira y que actúa en los escenarios como un actor exageradamente maquillado, para escándalo de los senadores que no dan crédito a semejante decadencia.

En el teatro donde el emperador se exhibe y ridiculiza el cargo, se ha pagado a una camarilla de jóvenes aristócratas para que aplaudan al bufón.

Séneca está en la tribuna y aplaude junto a aquellos a los que ha cubierto de dinero para que griten hurras y bravos.

Por todas esas barrabasadas, Séneca recibe suculentos regalos del emperador. Él, que ya disponía de una considerable riqueza familiar, se ve dominando una de las fortunas más importantes del Imperio. Los hagiógrafos legitiman estos bienes porque según ellos forman también parte de los preferibles, ya que le permiten hacer el bien a su alrededor. Pero en vano buscaríamos en la vida de Séneca la obra que creó e impulsó esta ingente cantidad de dinero acumulado. No hay generosidad ni beneficencia alguna en esa vida tan poco filosófica del filósofo.

Séneca intriga también sobre los amores del joven Nerón. Por razones políticas, lo han casado con Octavia, la hija de Claudio, su padre adoptivo. El emperador no la ama y prefiere a Actea, una esclava liberta. Séneca hace lo necesario para convertirse en íntimo de esta última e influir en ella. Con el fin de ocultar esta aventura a la madre de Nerón, se inventa una relación amorosa entre uno de sus amigos y Actea para desviar la atención de Agripina. Luego, a los veintidós años, Nerón cambia a Octavia por Popea, una rival de su madre Agripina, a la que no se le ocurre nada mejor que seducir a su propio hijo...

Agripina prevé recuperar el poder para ella: intriga a favor de Británico, un hijo de Claudio y Mesalina, a quien Nerón manda envenenar. Séneca recupera una parte de los bienes del muerto y aumenta su fortuna con inmensas propiedades en Egipto, que se añaden a las que ya posee en el Lacio y en Campania.

Acompañado por una cuadrilla de juerguistas, Nerón se disfraza de esclavo, va a los garitos, frecuenta los burdeles, bebe en las tabernas, saquea las tiendas, da palizas a la gente en los barrios sórdidos, se pelea con ganapanes y soldados y se deja prender por marineros.

Mientras tanto, Séneca gobierna tranquilamente. Elige a hombres suyos para todos los cargos importantes del Imperio. En su jardín romano y en sus

numerosas y lujosas villas, recibe y filosofa; lo escuchan y lo adulan. Tras enviudar, se ha casado con Paulina, una joven hermosa y, por supuesto, muy rica.

Al final, Nerón asesina a su madre con ayuda de Séneca, que se convierte en cónsul. Implicado en este asesinato y acusado por los senadores, acorralado por las críticas de la *vox populi*, detestado por los envidiosos y odiado por los que rodean a Nerón, Séneca finge organizar lo que ya no puede evitar: abandona la escena política y se retira a escribir sus *Cartas a Lucilio*.

Le quedan tres años de vida, que dedica a esculpir su propia figura. He aquí lo que enseña: hay que despreciar la gloria, los honores y las riquezas; hay que mantenerse alejado de los poderosos, de la corte y del poder; hay que ser sabio y despegarse de las cosas de este mundo; hay que cultivar la amistad; hay que evitar las pasiones. En definitiva, todo lo que predica el catecismo estoico.

Ahora bien, Séneca se ha pasado la vida adorando la gloria y los honores; ha acumulado riquezas sin hacer nunca de ellas un uso filosófico; ha vivido siempre en compañía de los poderosos, de la corte y del poder, ha matado y mandado matar, y ha encubierto muchos crímenes; se ha dejado guiar por las pasiones tristes hasta escribir, dictado por el resentimiento, toda su *Apocolocintosis*, o redactar bajo el signo de la adulación el discurso fúnebre de Claudio; no ha tenido verdaderos amigos, solamente protegidos, servidores, cortesanos que acudían todas las mañanas a rendirle pleitesía; ha adulado y ha sido adulado.

Pisón es detenido por una conjura contra Nerón; uno de los conjurados da a entender que Séneca forma parte de la conspiración. Preguntado por el emperador, el filósofo lo niega. Nerón le ordena darse muerte. El filósofo obedece. Su muerte se convierte en el emblema de su vida.

Con este suicidio, el hombre que participó en las peores intrigas del Imperio pasa por ser una víctima de Nerón, a quien la historia ha presentado como un tirano responsable del incendio de Roma y la matanza de los cristianos, cuando en realidad no fue así. En Europa es imposible luchar contra la mitología, sobre todo cuando viaja a lomos de la industria cinematográfica de los péplums. La industria de los péplums y también su antecedente, es decir, la pintura.

Con *La muerte de Séneca*, David pinta, efectivamente, un icono occidental. Es una réplica pagana del Cristo que muere como víctima expiatoria de un régimen corrupto, ¡como si el filósofo no hubiera sido el alma de dicho régimen! Ese filósofo que escribió como un filósofo, habló como un estoico y vivió como un sátrapa amigo de otros sátrapas, salva la vida gracias a esta imagen: es la víctima propiciatoria, el chivo degollado, el pobre filósofo sacrificado por el tirano que muere para expiar los pecados de la antigua Roma.

En el siglo IV, alguien inventa una correspondencia con san Pablo; es una ficción, por supuesto. Pero ese pensamiento estoico producido por un hombre que fue tan poco estoico parece fijado para la eternidad en la muerte del filósofo, que sería la expiación por haber sido filósofo junto a un tirano inaccesible a la filosofía y a la sabiduría.

Tácito relató su muerte; en este relato se inspira, obviamente, el cuadro de David. Al anunciarse la muerte decidida por Nerón, Séneca llama a su médico. Su mujer, Paulina, desea acompañarlo en este último trance. En sus *Anales*, Tácito cuenta la reacción del filósofo: «Yo te había mostrado los aspectos gratos de la vida; tú prefieres el honor de la muerte; no me opondré a tal ejemplo. Sea la fortaleza de esta muerte tan valerosa igual para ambos, pero tu final merecerá más gloria» (XV, LXIII, 2). Es algo hermoso y digno de la Antigüedad.

El médico les abre las venas a los dos. No es extraño que estemos ante una imagen piadosa, Paulina está llorando; no es extraño, por tanto, que el estoico pida que se lleven a su mujer a la habitación contigua. Se trata de dar la perfecta imagen piadosa: Paulina es la Jantipa de Sócrates o la Filis de Aristóteles, un estorbo para el filósofo. La sangre no fluye en la medida suficiente, la muerte tarda en llegar; Séneca pide cicuta; se la bebe, pero sigue sin morirse; aprovecha para posar para la eternidad y conversa con sus amigos; filosofa, por supuesto, tranquilo y sereno, estoico, faltaría más, debe perorar sobre la firmeza del sabio y la serenidad ante la muerte. Como la cicuta no ha hecho efecto, Séneca pide un baño caliente para acelerar la circulación en su viejo y reseco cuerpo. Finalmente, la muerte se lo lleva. Entra en la eternidad como el personaje metafórico del suicidio a la romana. Una buena operación que le ha hecho pasar hasta hoy como el filósofo *que vivió como* un estoico.

También hay que decir, para terminar con esta imagen, que, en la trastienda filosófica, Paulina mandó que le vendaran las heridas y sobrevivió, joven y rica, varios años a su anciano marido. Tácito cuenta que de este modo obedeció a Nerón, quien había enviado a decirle que no tenía nada contra ella. Renunciando al suicidio, se habría limitado, pues, a obedecer al emperador, faltando así a la palabra dada al esposo. Semejante hipótesis supondría que, en la urgencia del suicidio, Nerón habría tenido el equivalente a un teléfono móvil para gestionar las cosas a distancia y al minuto. Tácito es muy amable, pero poco creíble. La sabiduría decididamente no es un oficio fácil.

3

Amar

La serpiente macho de Graco

¿Qué es amar de verdad?

Plinio el Viejo cuenta el gesto sublime que un marido le brindó un día a su mujer como prueba de amor verdadero en su *Historia natural* (VII, XXXVI), Plutarco lo hace en su *Vida de Tiberio Graco* (I, 4-5), Cicerón en su tratado *Sobre la adivinación* (I, XVIII; y, para burlarse de la adivinación: II, XXIX) y Valerio Máximo en sus *Hechos y dichos memorables* (IV, VI). Esta anécdota refleja a mi modo de ver ese sentimiento del que tantos hablan sin haberlo conocido nunca: la preferencia de la propia muerte antes que la del otro para no tener que sobrevivirle, es decir, para evitar vivir lo que habría que vivir sin él o ella.

Dejemos hablar a Valerio Máximo:

> En casa de Tiberio Graco habían capturado dos serpientes, un macho y una hembra. Graco se enteró por un adivino de que, si liberaba al macho, moriría rápidamente su esposa, y que si soltaba a la hembra, sería él quien fallecería. Teniendo solamente en cuenta la parte del augurio favorable para su mujer y no para él, ordenó que mataran al macho y soltaran a la hembra, después de lo cual se sentó a esperar su propia muerte mientras observaba la muerte de la serpiente. Por ello no sabría decir si Cornelia fue más feliz por haber tenido semejante esposo o más desdichada por haberlo perdido (IV, VI, 1).

Cornelia, que era nada menos que la segunda hija de Escipión el Africano, tenía treinta años menos que Tiberio Sempronio Graco, que era hijo de cónsul y dos veces cónsul él mismo. Plinio nos dice que su esposo hizo saber al adivino que su mujer era joven y que, por tanto, podría tener hijos después de su muerte; pero ella lo siguió hasta la tumba solo cuatro años después. Tuvieron doce hijos, nos dice Plutarco. Ya viuda, rechazó la proposición de matrimonio que le hizo el rey Tolomeo. Vio morir a toda su progenie, menos a una hija. Los que han pasado a la historia como los Gracos eran hijos suyos. De tal palo, tal astilla.

No hace falta recurrir como Platón al mundo de las Ideas para explicar qué es el Amor, ¡sobre todo si se considera que el Amor con mayúscula puede existir perfectamente sin los gestos de amor que lo demuestran! Estamos en Roma y aquí sobran las florituras conceptuales; no se juega a las ideas como los niños a las tabas, simplemente se cuenta una historia edificante y su moraleja hace entender a cualquiera, por muy simple que sea, lo que es el amor verdadero. ¡Yo daría todo *El banquete* de Platón, cuyo subtítulo, no lo olvidemos, reza *Sobre el amor*, por esas diez líneas de Valerio Máximo! ¿Qué digo? Daría la obra completa del autor del *Parménides* por esta anécdota resumida en una frase de pocas palabras, las más sencillas, esculpidas en el mármol de un latín como el del austero Aurelio Víctor. Pues la idea de Amor no sirve de nada, mientras que el gesto de Graco sirve de viático para toda una vida.

No sabemos nada del filósofo Lucrecio. Aquí y allá, en uno u otro verso, percibimos algo que nos permite esbozar un retrato de ese hombre sin rostro. Antes de que la muerte se lo llevase, mi amigo Bernard Combeaud, que tradujo a Lucrecio por primera vez al francés respetando la métrica de los versos octosílabos, tenía el proyecto de escribir una biografía de ese hombre a partir de lo que la obra dejaba —a veces— traslucir de él. En

nuestra última conversación le hablé de un bosque que no deja ver el árbol; un árbol que podría informarnos quizás de la sombra que proyectaba sobre Lucrecio una mujer amada según los principios de Tiberio Sempronio Graco.

Ese bosque son los célebres versos dedicados a lo que hoy llamaríamos una deconstrucción del amor. Se trata de una deconstrucción, por supuesto. La prueba es que tras el paso de esa inteligencia corrosiva no queda nada. Pero se trata de una deconstrucción no tanto del amor como de la sexualidad, el sexo, los tormentos y contrariedades de la carne; de lo que vuelve ansiosos y ridículos a esos que llamamos enamorados y que no son, bajo la pluma de Lucrecio, más que máquinas deseantes recorridas por unos flujos de energía reducidos a combinaciones atómicas. Átomos curvados, lisos, estriados, redondos, largos, puntiagudos, asociados, agarrados, lanzados a una danza de simulacros que revolotea en el aire y embarca a las víctimas de Venus en historias increíbles en las que puede verse, como dice la sabiduría popular, que «el amor es ciego».

¿Es esto el amor? ¿No es más bien el nombre que damos al mecanismo de la libido? ¿Y qué relación existe entre el amor y la libido? ¿Abarca el uno la totalidad del otro? ¿Y el otro la totalidad del uno? ¿Puede existir el uno sin el otro? ¿Y el otro sin el uno?

Esta deconstrucción procede de las técnicas estoicas o epicúreas, que no hacen sino descomponer lo complejo en sus elementos más simples para poder destruir, romper, triturar, pulverizar con mayor facilidad aquello contra lo que lucha el sabio. Marco Aurelio procede de este modo con los deseos que perturban a quien desea alcanzar la serenidad del sabio; por ejemplo, la afición a las mesas repletas de manjares exquisitos y vinos selectos y en compañía de bellas damas. Las vulvas de cerda rellenas regadas con un excepcional vino de Falerno y tomadas junto a una mujer de ensueño llevan a quien las degusta por caminos en los que, normalmente, no se topa uno con filósofos, y menos aún con sabios.

Leamos estas líneas de *Pensamientos para mí mismo*:

> Ante los exquisitos manjares y otros alimentos que me son presentados, puedo perfectamente decirme: esto es un cadáver de pescado, aquello un cadáver de pollo o de cerdo; o también, este falerno es un poco de zumo de uva, aquel vestido de púrpura no es más que lana de oveja teñida con sangre de una concha. En cuanto a los placeres del amor, solo son un contacto de cuerpos, un friccionar de nervios, que produce el espasmo y la excreción de una materia espermática. Y así como estas ideas, que van directamente al hecho y penetrando en lo más recóndito de los objetos, dan a conocer lo que son en realidad, de igual modo es preciso obrar con todas las cosas de esta vida. Cuando un objeto aparezca a la imaginación como muy estimable, hay que examinarlo interiormente, considerar su valor intrínseco y despojarlo de todo aquello que puede darle una dignidad ficticia (VI, 13).

Quien todavía tenga hambre después de leer estas líneas no está hecho para la filosofía.

Pues así es como Lucrecio procede en su deconstrucción del amor: es una locura que demuestra nuestro parentesco con los animales; o sea, que nos instala lejos, muy lejos, de las tierras donde campan los filósofos que buscan la sabiduría y los sabios que la han encontrado. Más bien estamos en el terreno de juego de los perros y los burros en celo, de los sementales que copulan y las ratas que fornican. ¿Quién diría que la perra, la burra, la yegua y la rata hembra están enamoradas, respectivamente, del perro, del burro, del semental y de la rata macho?

Lucrecio, según la hipótesis de Pierre Vesperini, merece formar parte de los cínicos romanos, pues prefiere la verdad inquietante antes que las ilusiones que dan seguridad. Como romano, no se plantea embocar la trompeta angélica, echar pétalos de rosa o perfumar el aire con rocío celestial cuando habla del amor. Para su trabajo, utiliza el escalpelo del cirujano, el hacha del leñador y el martillo del herrero, como filósofo del martillo que es. Tras su paso, no queda gran cosa de las farsas que habitualmente se emplean sobre el tema. Veámoslo.

Las páginas de Lucrecio sobre el amor se encuentran en el cuarto libro de su poema y no es casual que esta parte esté dedicada a combatir las

supersticiones. Lucrecio sabe que nuestras desdichas son las compañeras de nuestras ficciones: la felicidad se nos escapa porque creemos, porque prejuzgamos, porque esperamos. Vivimos en un mundo de ficciones y, cuando la realidad desmiente nuestras ficciones, tenemos la tendencia nefasta a creer que nuestras ficciones son más verdaderas que la realidad. Nuestras decepciones están a la altura de nuestros deseos: basta actuar sobre nuestros deseos para obtener la serenidad a la que los filósofos aspiran y que los sabios conocen.

Para empezar, debemos saber que lo que tomamos por amor no es muchas veces más que libido, deseo, la voz de la naturaleza en nosotros, que quiere que copulemos para reproducirnos a fin de asegurar la continuidad de la especie. Cuando nos creemos libres de amar, estamos determinados por la naturaleza, que nos toma como rehenes para alcanzar sus fines: la voluntad de la especie parasita al individuo que no puede defenderse. Cada uno se cree libre porque ignora el poder natural que lo determina, y desde Schopenhauer, Nietzsche y Darwin, ignorar que somos ante todo mamíferos es un error ontológico garrafal: desde este punto de vista, somos de la misma familia que el burro y la burra, el semental y la yegua, la rata macho y la rata hembra.

Los grandes enamorados de Occidente —Tristán e Isolda, Romeo y Julieta— solo pueden representar la ficción amorosa por dos razones. En primer lugar, porque su historia es imposible a causa de sus respectivas situaciones familiares y solo la muerte hace posible la eternidad de su amor, puesto que no ha podido realizarse en el tiempo; de lo contrario, el joven habría desposado a la muchacha, le habría hecho hijos y ambos se habrían hundido en la trivialidad de la vida cotidiana, que produce adulterio y divorcio como la encina bellotas. La segunda razón, ligada a la primera, por supuesto, es justamente que no tuvieron tiempo de engendrar y, por lo tanto, de echar abajo ellos mismos el edificio. El amor, entonces, únicamente existiría cuando resulte imposible vivirlo en el tiempo y se evite la

reproducción. Seguro que esto alegrará a los muchos que han creído poder construirlo haciendo lo que todo el mundo mientras creían distinguirse de la masa, cosa que nadie ha conseguido con las viejas recetas de la cohabitación, la generación, la fidelidad y la monogamia.

Lucrecio aborda, pues, la cuestión del deseo como atomista; hoy hablaría de feromonas, de oxitocina, de dopamina, de vasopresina, de serotonina y de otras sustancias asociadas a la biología de las pasiones. La testosterona y la progesterona habrían entusiasmado al filósofo artista, y sin duda habría incorporado estas palabras a su vocabulario. El deseo amoroso es, pues, en primer lugar una cuestión hormonal; los partidarios de la teoría del género, que niegan la naturaleza y afirman la omnipotencia de la cultura en materia de sexo, ven como su ficción se desmorona cuando una persona que quiere cambiar de sexo debe someterse necesariamente a un tratamiento hormonal, ya que la lectura de Michel Foucault no basta para transformar un clítoris en pene.

La teoría epicúrea de los simulacros queda validada por la ciencia: para los materialistas de la Antigüedad, los átomos, invisibles a simple vista, están asociados en el espacio en forma de simulacros que circulan de un ser a otro, de una inteligencia a otra, y proporcionan informaciones atómicas que el cuerpo del otro descodifica, aunque esta transferencia y este intercambio de informaciones se efectúen independientemente de la razón, de la conciencia y del conocimiento. ¿Qué son los simulacros?

> [Son] como películas desprendidas de la corteza exterior de los cuerpos, [que] vuelan por los aires de acá para allá; ellos son los que nos aterrorizan apareciendo a nuestras mentes, en la vigilia o también en sueños.

Y más adelante:

> Digo, pues, que las cosas emiten efigies de sí mismas y tenues figuras desde su superficie (IV, 31-34 y 42-43).

Lucrecio habla de la extraña reverberación de las imágenes en los espejos y de las singularidades del eco, de las imágenes inquietantes que nos asaltan en los sueños y de las irisaciones de la refracción de la luz, de las vacilaciones de vértigo del niño que gira sobre sí mismo y de los barcos en movimiento que imaginamos inmóviles, y lo mismo nos ocurre con el curso de las estrellas en el cielo, con el sol que se pone y que creemos alcanzar extendiendo la mano hacia el horizonte —imágenes modificadas por la presión sobre los ojos—, con el torreón redondo que vemos cuadrado desde lejos y con la forma que tenemos de resbalar durante el sueño; luego, siguiendo este mismo hilo, nos habla... ¡del amor! ¿Qué mejor forma de decir que ese estado se halla inscrito en la lista de los anteriores, que están relacionados con la ilusión, la ficción, el error, la confusión, el extravío?

¿Qué tomamos por amor? El imperio de la libido. Leamos:

> Después, cuando en los vasos juveniles penetra por primera vez el semen, madurado en los miembros por efecto del tiempo, acuden de fuera imágenes de cuerpos indeterminados, nuncios de un rostro agradable y de una tez hermosa, que irritan y solicitan los órganos túrgidos con la abundancia de semen, y a menudo, como si todo estuviera consumado, esparcen copiosamente este líquido y ensucian las ropas.
>
> Se excita en nosotros aquel semen de que antes hablamos, tan pronto la edad viril robustece los miembros. Pues cada ser es conmovido por una causa distinta, y al semen de un hombre solo le excita la influencia de una persona humana. Expulsado apenas de las partes donde tiene su sede, el semen se retira del resto del cuerpo y, atravesando miembros y órganos, concéntrase en una determinada región de los nervios y excita al momento las partes genitales del cuerpo. Irritadas estas, se hinchan de semen, y surge el anhelo de expulsarlo contra el objeto del violento deseo, y el cuerpo busca aquel cuerpo que ha herido el alma de amor.
>
> Pues, por lo general, el herido cae del lado de la herida, y la sangre brota en dirección al lugar de donde el golpe nos vino, y si el enemigo está cerca, el rojo chorro le alcanza. Así, el que es herido por los dardos de Venus, tanto si los dispara un mancebo de miembros mujeriles como una mujer que respira amor por todo su cuerpo, tiende hacia aquel que lo hiere, se afana en unirse con él y descargarle en el cuerpo el humor que emana del suyo; pues el mudo deseo le presagia placer (IV, 1030-1057).

No se puede expresar mejor: lo que llamamos «amor» no es más que un flujo atómico que amenaza con desbordarse y busca un recipiente donde derramarse. Ciertamente, la concepción romántica del amor queda seriamente dañada, pero de lo que aquí se trata es de desterrar las ilusiones,

la realidad vale más que la ficción; está en juego la serenidad de quien busca la sabiduría, y también el amor verdadero, que existe en otra parte, como veremos, y hacia el cual vamos avanzando.

El texto merece algo mejor que el comentario que podría hacer yo y la magnífica traducción de Bernard Combeaud perdería todo su jugo si la glosase. Retomemos, pues, la continuación del poema, que me atrevo a citar *in extenso*, pues el genio merece que no lo interrumpan:

> Esto es Venus para nosotros; de aquí Amor tomó su nombre; así Venus empieza a destilar en nuestro corazón aquella gota de dulzura, a la que sigue el cuidado glacial. Pues aunque el ser amado está ausente, a mano están sus imágenes, y su dulce nombre resuena en nuestros oídos. Pero conviene huir de tales imágenes, evitar lo que da pábulo al amor y volver la mente a otras ideas: descargar el humor acumulado contra un cuerpo cualquiera, antes que retenerlo y guardarlo para un único amor, y procurarse así cuitas e inevitable dolor. Pues la llaga se aviva y se hace crónica si la alimentas, y la locura crece de día en día, y se agrava la pena, si no borras la primera herida con nuevos golpes y no la curas de antemano, mientras es reciente, con el trato de Venus vagabunda, o no puedes desviar tu espíritu hacia otros objetos.
>
> Mas no se priva de los frutos de Venus el que evita el amor, antes elige los placeres que están libres de pena. Pues no hay duda de que el goce es más puro para el sano que para el aquejado de pasión. En el momento mismo de la posesión el ardor de los amantes fluctúa incierto y sin rumbo, pues dudan si gozar primero con las manos o los ojos. Apretujan el objeto de su deseo, infligen dolor a su cuerpo, a veces imprimen los dientes contra los labios amados y los lastiman a fuerza de besos, porque no es puro su placer y un secreto aguijón les instiga a hacer sufrir aquello mismo, sea lo que fuere, de donde surgen estos gérmenes de furor. Pero, en el acto amoroso, Venus suspende suavemente el tormento, y la blandura del goce que con él se mezcla refrena los mordiscos. Pues hay la esperanza de que el cuerpo que encendió el fuego de la pasión sea también capaz de extinguir su llama. Pero la naturaleza protesta, objetando que ocurre todo lo contrario; y este es el solo caso en que, cuanto más tenemos, más se enciende el corazón en deseo furioso. Pues comida y bebida son absorbidos dentro del cuerpo, y como pueden ocupar en él lugares fijos, se hace fácil saciar el deseo de agua y de pan. Pero de la cara de un hombre y de una bella tez nada penetra en nosotros que podamos gozar, fuera de tenues imágenes, que la mísera esperanza trata a menudo de arrebatar del aire.
>
> Como un sediento que, en sueños, anhela beber y no encuentra agua para apagar el ardor de su cuerpo, corre tras los simulacros de fuentes y en vano se afana y sufre sed en mitad del turbulento río en el que intenta beber, así en el amor Venus engaña con imágenes a los amantes; ni sus ojos se sacian de contemplar el cuerpo querido, ni sus manos pueden arrancar nada de los tiernos miembros, que recorren inciertas en errabundas caricias. Finalmente, cuando enlazados los miembros, gozan de la flor de la edad y el cuerpo presiente el placer que se acerca y Venus se aplica a sembrar el campo de la mujer, entonces se aprietan con avidez, unen sus bocas y el uno respira el aliento del otro, los dientes contra sus labios; todo en vano, pues nada pueden arrancar de allí, ni penetrar en el cuerpo y fundirlo con el suyo; pues esto dirías que pretenden hacer, y que tal es su porfía. Con tal pasión están presos en los lazos de Venus mientras se disuelven sus miembros por la violencia del goce.

Por fin, cuando el deseo concentrado en los nervios ha encontrado salida, hácese una breve pausa en su violenta pasión. Vuelven luego la misma locura y el mismo frenesí, y porfían en conseguir el objeto de sus ansias, sin poder descubrir artificio que venza su mal; así, en profundo desconcierto, sucumben a su llaga secreta.

Añade a esto que derrochan sus fuerzas y la fatiga los consume; añade que pasan la vida sujetos al capricho de otro. Entretanto, su fortuna se disipa convertida en tapices babilónicos, descuidan sus deberes, su buen nombre mengua y vacila; resplandecen de ungüentos, en los pies brillan las bellas sandalias sicionias, y grandes esmeraldas despiden su luz verde engastadas en oro; las telas de púrpura son estrujadas a cada momento y se impregnan de sudor de Venus; lo que los padres adquirieron con honor se convierte en diademas y mitras, o en mantos griegos, o en telas de Alinda y de Quíos. Se preparan festines con ricos manteles y exquisitas viandas, juegos, vino en abundancia, perfumes, coronas, guirnaldas; todo en vano, pues de la fuente misma del goce surge un no sé qué de amargo que en medio de las flores produce congoja —sea porque remuerde la conciencia de pasar en desidia la vida y disiparla en orgías, sea porque ella ha dejado caer palabras de sentido dudoso, que se han clavado en el corazón del amante como una tea inflamada, o porque este piensa que ella ha jugado demasiado con los ojos y ha mirado a otro, y cree ver en su cara vestigios de sonrisa.

Estos son los males que se sufren en un amor fiel y dichoso; pero en el amor desgraciado y sin esperanzas hay otros sin número, visibles aunque cierres los ojos. Más vale, pues, velar de antemano del modo que dije y procurar no caer en la trampa. Pues evitar ser cogido en las redes del amor es menos difícil que librarse de ellas una vez se ha caído y romper los nudos que Venus ha atado tan fuerte.

Sin embargo, aunque estés amarrado y maniatado, podrías escapar del enemigo si no te lo impidieses tú mismo y no empezaras cerrando los ojos a los defectos, morales y físicos, de la mujer que pretendes y quieres. Esto es lo que hacen comúnmente los hombres cegados por la pasión, y le atribuyen, en cambio, méritos de los que en verdad está ayuna. Así vemos mujeres repugnantes y en todo punto deformes ser adoradas y tratadas con los mayores honores. Y todavía los unos se ríen de los otros y se dan mutuos consejos para aplacar a Venus y para librarse de su vergonzosa pasión; y los desdichados son ciegos para sus propias miserias, acaso mucho peores. La carinegra es «color de miel»; la asquerosa y maloliente, «sencilla»; la ojizarca, una «imagen de Palas»; la que es todo cuerdas y madera, una «gacela»; la menuda y enana, «una de las Gracias», «puro granito de sal»; la gigante y corpulenta es un «prodigio», «llena de majestad»; si es tartamuda e incapaz de hablar, se dice que «cecea»; la muda es «recatada»; la chismosa, llena de mala intención y de encono, es una «antorcha ardiente». Un «tierno amorcillo» es la anémica, que apenas si puede vivir; «delicada» la medio muerta de tanto toser. La obesa y tetuda es «Ceres dando el pecho a Baco»; la chata es una «silena», una «satiresa»; la de labios hinchados, «un nido de besos». Sería cosa de nunca acabar si intentara agotar este punto.

Pero admitamos que su rostro sea tan bello como quieras y que el encanto de Venus emane de todos sus miembros; sin duda, otras habrá como ella, hasta ahora bien hemos vivido sin ella; sin duda hace, y bien lo sabemos, las mismas cosas que las feas; la desdichada se sahúma a sí misma con repugnantes hedores, y sus doncellas huyen de ella y ríen en secreto. Y entretanto, el lacrimoso amante, dejado a la puerta, cubre de flores y guirnaldas el umbral, unge de perfumes las desdeñosas jambas y, en su desdicha, cubre sus batientes de besos; que si fuera admitido, a la primera emanación que llegara a su nariz, buscaría pretextos plausibles para volverse, caería sin objeto la rebuscada elegía largo tiempo ensayada y se acusaría de necio por haber atribuido a su amada más de lo que es justo conceder a un mortal. Y no lo ignoran nuestras Venus; por eso

ponen tanto cuidado en ocultar los bastidores de su vida a los amantes que quieren retener en cadenas; pero es en vano, ya que con los ojos del espíritu puedes sacarlo todo a la luz e inquirir la causa de aquellas risas; o si ella es de buen carácter y no guarda rencor, cerrar a tu vez los ojos y perdonar las flaquezas humanas.

Pero los amorosos suspiros de una mujer no siempre son fingidos cuando, abrazada al varón, enlaza miembro con miembro y le chupa los labios húmedos con sus besos. A menudo es sincera y anhela participar en el goce, cuando excita al varón a recorrer la amorosa carrera. De no ser así, las hembras de los animales salvajes y domésticos, aves y ganados, las yeguas, en fin, no podrían someterse a los machos, si su naturaleza no ardiera también en calor desbordante y no correspondiera gozosa al deseo de los otros.

¿No ves a menudo, a los que amarra el compartido placer, cómo son torturados en sus cadenas comunes? Cuántas veces en una encrucijada dos perros desean separarse y tiran en direcciones contrarias con todas sus fuerzas pero no pueden soltarse de las fuertes cadenas de Venus; lo cual no harían jamás si no conocieran goces recíprocos, capaces de hacerlos caer en la trampa y retenerlos atados. Por tanto, una vez más lo repito, el goce es común (IV, 1058-1208).

Llegan entonces los hijos procreados sucesivamente La naturaleza ha hecho bien su trabajo. Que suenen las trompetas.

La cita ha sido larga; me lo perdonará el lector a la vista de la genialidad del texto, de las ideas, del pensamiento, de los versos, y de su increíble traducción. He hablado de un bosque que no deja ver el árbol; he aquí el bosque: denso, frondoso, vasto, rico, tupido, exuberante, extenso, amplio, compacto, espeso, abundante... Encontramos en él ideas esenciales que son el fundamento de una lectura atómica y materialista del amor, lejos de las lecturas idealistas, espiritualistas, platónicas, románticas y novelescas que ocultan la violencia y la brutalidad tajante de la naturaleza envuelta con cintas sansulpicianas de color de rosa.

¿Qué dice Lucrecio en este torbellino de ideas, en este remolino de versos? Cosas verdaderas, humanas, muy humanas: que el amor es un sufrimiento, una enfermedad, una patología que muestra el dominio del mamífero en nosotros; que nos da la impresión de poseer cuando en verdad somos poseídos; que aquel depende del más puro determinismo atómico y se reduce a flujos de átomos; que en él, la pulsión de vida libidinal se halla íntimamente unida a la pulsión de muerte, la cual afecta a todo lo que se le

opone; que en el momento en que creemos estar en la más profunda intimidad sexual, nos encontramos en la mayor de las soledades, pues todo placer es solipsismo: siempre es solitario; que la resolución del deseo en placer sexual desemboca en un tristeza infinita, una gran decepción, pues el coste de ese falso placer se manifiesta en auténticos desplaceres —la renuncia a la propia tranquilidad, a la sabiduría, a la paz interior, el agotamiento del cuerpo y del alma, el descuido de todo lo que no es el amor —, se efectúan gastos excesivos, se descuida la fortuna, se tira el honor por la ventana, se olvidan los deberes, se desdeña la propia reputación, se dilapida el patrimonio, se cae en el exceso del lujo; que con el amor triunfa también la abolición de aquello que nos distingue de los animales —la conciencia y la reflexión, la razón y la moderación, la ponderación y la moral—, la culpabilidad y los remordimientos de vivir una vida en la cual uno deja de ser el centro de sí mismo, el tropismo que nos conduce a los vicios —la ociosidad, la intemperancia, la desmesura, el relajo, el abuso, el exceso, el lujo, la negligencia—; que experimentamos entonces un incremento de las pasiones tristes asociadas a ese estado —celos, suspicacia, sospecha, duda, desconfianza, rivalidad—, el ridículo en el que caen los enamorados cuando hablan el uno del otro, la infantilización y la regresión inducidas, la prueba de que el amor es ciego y vuelve estúpido, y, finalmente: el sometimiento derivado de la procreación.

¿Hay alguna forma de escapar a esa enfermedad? Sí, incluso hay tres. La *primera* consiste en no querer zozobrar cuando uno sabe que hay amenaza de naufragio (IV, 1046-1047); es posible evitar ese estado no consintiendo; basta saber lo que son los tormentos del amor trivial para no lanzarse de cabeza a semejante precipicio; en esto Lucrecio se muestra filósofo en el sentido clásico del término: el saber es propedéutica de la sabiduría. ¿Quién desearía renunciar entonces a sí mismo, sabiendo que la condición para ello es el amor?

La *segunda* consiste en tratar el problema como un mecánico de fluidos: si el amor, según las concepciones materialistas y atomistas, no es más que el efecto de unos fluidos que amenazan con desbordarse, abramos los grifos, soltemos lo que hay que soltar, desbordémonos —hay lugares y profesionales para eso (IV, 1070-1071)—, y luego prosigamos, aligerados de los átomos que nos tenían congestionados y nos impedían leer tranquilamente las obras completas de Epicuro. ¿Cuál es la máxima de esta opción? Que «el goce es más puro para el sano que para el aquejado de pasión» (IV, 1075).

He aquí la palabra que importa: *pasión*, que rima con *posesión*, y con *desposesión*. El amor que deconstruye Lucrecio es, ciertamente, lo que nosotros denominamos *pasión*, es decir, un desajuste generalizado de todo el ser, físico y psíquico, corporal y mental, anatómico y espiritual, atómico y psicológico. Es un trastorno psicosomático que descarta toda voluntad razonable en aras de un querer irracional: no queremos amar, somos queridos por el amor, que es la voluntad de la naturaleza, cuyo único fin es ser y perseverar en su ser, asegurando la inmortalidad de la especie.

El precio de la inmortalidad de la especie es la muerte de las individualidades que la componen. Lo que quiere la especie son millones de nuevos soportes para su astucia, es decir, hijos. Para ello, parasita a un sujeto portador, como el gusano nematodo que entra en el cerebro de los grillos para poder copular, reproducirse y asegurar no su descendencia, sino la descendencia de la especie. Un enamorado sigue los mensajes químicos que el nematodo envía a su encéfalo. Que plante cara ante esa idea cuando se la presentan un día valida el dispositivo: la negación prueba que efectivamente existe una operación de captación del cerebro por alguien más fuerte que él. El hijo que llega se lo recordará algún día sin comprender necesariamente su lógica.

Y luego existe una *tercera forma* de escapar de ese amor, que es el amor mismo. Me refiero al amor verdadero, el de Tiberio Sempronio Graco por Cornelia. En otras palabras, no el prurito de la especie que abusa de dos individuos a los que somete a su ley, sino la voluntad de dos sujetos que unen sus vidas hasta la muerte. Amar es querer vivir, envejecer y morir con una persona.

Si he podido definir la amistad como *el amor menos el cuerpo*, diré que el amor auténtico es *la amistad con el cuerpo*. Puede incluso ser la amistad sin el cuerpo, pero nunca el cuerpo sin la amistad. El cuerpo sin la amistad es la condena libertina de la carne, que es un puro y simple consentir al flujo espermático que la atraviesa; es la lógica de la carne sin alma, del cuerpo sin el espíritu que lo envuelve, del acéfalo que goza como una estrella de mar; es Don Juan.

Esta *tercera vía* es el árbol que el bosque no deja ver. *El nacimiento de las cosas* es, en la traducción francesa, un inmenso poema de 7.400 hexámetros; los versos que se refieren al amor son unos ciento cincuenta; los que muestran que hay una alternativa al amor que no pasa por el rechazo de la pasión (IV, 1046-1047) o las prácticas del burdel (IV, 1070-1071) son muy pocos, pero uno de ellos lo dice todo. He aquí la cita completa:

> Y no es tampoco por acción divina o por las saetas de Venus que a veces es amada una mujeruca de escasa belleza. Pues a menudo lo consigue la propia mujer por su conducta, su suave carácter, el aseo y cuidado de su persona, y fácilmente induce a compartir su existencia. Por lo demás, el hábito engendra el amor. Pues lo que es golpeado sin tregua, aunque los choques sean leves, cede a la larga y se derrumba. ¿No ves como hasta las gotas que caen en la peña acaban con el tiempo perforándola? (IV, 1278-1287).

Y este es el verso que resume todo su pensamiento sobre el tema; es el famoso árbol que el bosque no deja ver:

> Por lo demás, el hábito engendra el amor (IV, 1283).

El amor que no es ni pasión ni sumisión, ni renuncia ni sujeción, ni captación ni subordinación, ni demolición ni devastación, ni desintegración

ni desagregación, es construcción. Es querer y voluntad; es decisión y volición; es determinación y resolución. No es el amor el que nos quiere, somos nosotros los que lo queremos; no nos somete, pues somos nosotros los que lo sometemos.

Amar es elegir los defectos de aquel con el cual nos comprometemos a vivir porque es más fácil elegir sus cualidades, aunque sea ontológicamente vano. ¿Con qué defectos de la persona que amamos somos más capaces de vivir? Esto es lo que nos permite evitar tener que descubrirlos más tarde, cuando el amor ya no nos ciega, cuando hemos abierto los ojos, cuando esa persona vuelve a ser lo que realmente era, pero la pasión nos impidió por un momento ver.

El amor verdadero es un querer libre, y no un determinismo biológico como el que se suele confundir con el amor; es un acto de voluntad y no un efecto de la fatalidad anatómica; es una construcción deliberada y no un andamiaje improvisado; es un proceso cultural y no un prurito natural. Es una decisión, la misma que la de Tiberio Graco, que desea la masacre de la serpiente que provocará su propia muerte y así salvar a su esposa. Amar es querer amar y no ser querido por el amor.

4

Amar

La degollación de Volumnio

¿Qué es el amor en la amistad?

En sus *Hechos y dichos memorables*, Valerio Máximo relata un gesto de amistad sin parangón. Nacido en una familia de équites, Volumnio es un gran jefe guerrero. Es el amigo de Marco Lúculo al que Marco Antonio manda matar porque ha tomado partido por Bruto y Casio contra César. Valerio Máximo escribe: «Aunque tuvo todas las facilidades para huir, permaneció junto al cadáver de su amigo y prodigó tanto sus lágrimas y gemidos que, por exceso de afecto, se buscó una muerte similar, ya que sus persistentes e inconsolables lamentos llamaron la atención de Antonio, que le hizo presentarse ante él» (IV, VII, 4). ¿Qué le dijo entonces Volumnio? «Ordena, general, que sea conducido junto al cuerpo de Lúculo y ejecutado allí mismo, porque no debe sobrevivirle quien ha instigado esta campaña infausta para él.» Valerio Máximo comenta: «¿Puede concebirse un afecto más fiel? Libró a su amigo muerto del odio del enemigo, abrevió su propia vida inculpándose del crimen y, para que su amigo inspirara más lástima, aumentó la ira contra sí mismo. Además, no fue difícil persuadir a Antonio, de modo que, una vez conducido Volumnio a donde había pedido, besó con presteza la mano de Lúculo, tomó su cabeza separada del tronco y, tras

tumbarse en el polvo, se la puso encima del pecho; luego bajó él su propia cabeza para ofrecérsela a la espada del vencedor» (ibíd.). Esta es la imagen de la amistad romana.

Dicha amistad, que siempre es *el amor menos el cuerpo*, como acabo de decir, no tiene mucho que ver con las pequeñas pasiones de las personas corrientes, que hoy llaman amistad a lo que no suele ser más que una corta camaradería, una breve familiaridad o un vago compañerismo. La amistad romana murió con el cristianismo, que no toleró este sentimiento eminentemente electivo, aristocrático, fuertemente selectivo, porque contraviene el amor al prójimo —es decir, el amor a nuestros semejantes, sin distinción alguna— por amor a Dios, o sea, por el amor a sí mismo de quien toma a Dios y a los demás como rehenes, esperando abrirse mediante tal devoción las puertas del paraíso. Ahora bien, cuando se ama a todos, no se ama a nadie.

Volumnio sabe lo que significa para un romano suicidarse; él, justamente, ha asistido al suicidio de Bruto. Una vez que ha elegido la muerte voluntaria y todos lloran a su alrededor, Bruto se pone a hablar en griego con Volumnio, su antiguo compañero de estudios filosóficos. Por lo visto, cuando llega la hora más grave, el latín no basta.

Más seriamente, como Catón de Útica, el descendiente de Catón el Viejo, en esos momentos uno habla la lengua del *Fedón* de Platón. Es el texto que lee Catón para prepararse a morir. Está plagado de esas tonterías que habrán de convertirse en religión de Estado con el cristianismo: el alma que se libera del cuerpo; la carne que perece, al contrario que el alma que no muere; el destino infernal o paradisíaco según sea la vida que uno haya llevado antes de morir; la condena en forma de reencarnaciones degradantes o la salvación en la de reencarnaciones ennoblecedoras. Uno está dispuesto a morir, pero prepara el alma para la vida eterna. Por eso Bruto habla en griego con Volumnio.

El conjurado pide a Volumnio que lo mate; el amigo se niega; comienza entonces un discurso de Bruto destinado a la posteridad, y adelante, ¡hacia la vida eterna! Hablando de Estratón, que fue compañero de Volumnio en el estudio de la retórica, Plutarco escribe: «Bruto hizo que se le acercase y, afianzando con ambas manos la espada por la empuñadura, se arrojó sobre ella y murió, aunque algunos dicen que fue el mismo Estratón quien, a ruegos de Bruto, apartando la vista, le mantuvo firme la espada, y que este, arrojándose con ímpetu sobre ella, se atravesó el pecho y murió al instante» (*Vida de Bruto*, LII, 7-8). Sea como fuere, el caso es que Volumnio no accedió a la petición de Bruto de ayudarlo a morir.

El propio Volumnio se suicida sin las alharacas de Bruto, con bravura, coraje y virilidad, para no tener que sobrevivir a su amigo. Sin embargo, antes de efectuar ese gesto fatal, llora; es más, ofrece él mismo todo un espectáculo con gemidos que se oyen en derredor, lo cual, según se mire, puede ser aún peor. ¡Cuán grave e importante tiene que ser el hecho para un romano!

¿En qué consiste esta amistad romana que hace posible una situación así, una mezcla de colapso ante el cuerpo difunto del amigo y de fría determinación para quitarse la vida, una combinación de incapacidad para controlar las emociones y voluntad férrea para acabar con la propia existencia? El individuo sufre por la muerte del amigo; por consiguiente, para no tener que vivir sin él, decide acompañarlo en la muerte.

¡Reconozcamos que uno no muere para acompañar en la nada a un compañero, un camarada, un colega! ¡Hace falta mucho más que un vínculo circunstancial para que un ser ofrezca lo que le queda de vida a un difunto querido que no puede más! La amistad romana se entiende mal en un régimen judeocristiano. Es una virtud pagana, y fue preciso que aparecieran Montaigne y La Boétie, los dos últimos paganos, que fueron al mismo tiempo los dos primeros modernos, para darnos de ella una idea adecuada.

Esta amistad que acabo de definir como *amor menos el cuerpo* no tiene nada que ver con la homosexualidad, que es una variación sobre el tema del amor con el cuerpo. Los griegos habían hecho de la pederastia un método pedagógico: esta relación implicaba a un adulto que sabe, el *erastés*, y un adolescente que no sabe y no se afeita todavía, el *erómenos*. El *erastés* inicia al *erómenos* en el saber, en la misma sabiduría, y, a través de la práctica pederástica corporal, conduce al muchacho al conocimiento de las cosas esenciales. Ello nos indica que, entre los griegos, el gusto por las ideas no funciona sin un cierto interés por vagabundeos menos ontológicos.

Aguardo la hora en que, advertidos por personas más cultas que ellos, lo cual no será demasiado difícil, los miembros activos de las ligas posmodernas en favor de la virtud prohíban la enseñanza de Platón por descubrir que Sócrates, que estaba casado y era padre de familia (cosa que, como sabemos, le salió cara), tuvo a unos cuantos muchachos por amantes: Cármides (tío de Platón), Eutidemo (hijo de Diocles), Fedro y Alcibíades, todos los cuales han dado nombre a alguno de los diálogos de Platón, sin contar a Agatón, uno de los personajes de *El banquete*, Autólico, Cristóbulo y otros jóvenes atenienses que lo ponían en un estado muy alejado de la serenidad. Pero volvamos a nuestros romanos.

La amistad romana, decíamos, no es una de las modalidades de la homosexualidad. No es que no hubiera amor griego entre los romanos: Virgilio, Horacio y Catulo lo probaron, y hasta hubo una ley que lo condenaba, la ley Scantinia, lo cual demuestra que esa práctica estaba bastante extendida. Pero no hallaremos ningún elogio de la pederastia o de la homosexualidad bajo la pluma de un romano. Las categorías romanas no son las mismas que las del judeocristianismo. La pregunta no es «¿A favor o contra la pederastia?», sino «¿Quién, en esta relación, asume el papel activo y quién el pasivo?», porque la indignidad solo afecta al sujeto pasivo, no al activo. Solo asumen el papel pasivo los esclavos y otras gentes de

condición inferior. Los únicos que se libran de la indignidad, por así decir, son los ciudadanos activos.

No es de extrañar, pues, que, en Platón, la amistad remita a una discusión sofística sobre el mismo y el otro, el semejante y el diferente, el deseo y la carencia, el amor y la amistad, el bien y el mal, la bondad y la maldad, lo relativo y lo absoluto, hasta el punto de que Sócrates habla en un momento dado de «esa especie de embriaguez en la que nos pone la discusión» (*Lisis*, 222c). Aquí vemos cómo la dialéctica de los griegos puede servir más fácilmente para perderse que para encontrarse, o reencontrarse...

Los romanos, gentes pragmáticas y existenciales, abordan la cuestión de la amistad, no para demostrar habilidad sofística o talento retórico, sino para pensar este afecto, este sentimiento, esta pasión, en la vida cotidiana. Formulan, y sobre todo responden, preguntas concretas: ¿qué es la amistad? ¿Existe la amistad como tal o solo existen pruebas de amistad? ¿Qué exige? ¿Puede uno ser amigo de una persona de condición distinta a la suya? ¿Puede haber amistad entre los miembros de una misma familia? ¿Es posible tener varios amigos? Si es así, ¿hay que compartir los amigos? ¿Se puede, o es más, se debe cometer faltas por amistad? ¿Cómo conservar la amistad? ¿Cuáles son los deberes de la amistad? ¿Cómo distinguir al amigo del oportunista? ¿Puede existir amistad con un malvado o entre los malvados? ¿Es todo común entre los amigos? ¿La amistad solo es posible entre sabios? ¿Existen grados en la amistad? ¿En qué condiciones puede romperse la amistad? ¿Debe romperse?

A decir verdad, no puedo meter a todos los griegos en el mismo saco y, además, debo confesar que Aristóteles trata el tema casi... como un romano en su *Ética a Nicómaco* (VIII-IX) y en su *Ética eudemia* (VII). En realidad, habría que decir lo contrario, pues los romanos probablemente, cuando reflexionan sobre el tema, tienen a mano ejemplares de estos conocidos libros del Estagirita. Al menos no hay en Aristóteles lo que encontramos bajo la pluma de Platón: una ambigüedad en cuanto a la incapacidad de

prescindir del cuerpo en la amistad; a pesar de que conocemos el nombre de, como mínimo, tres amantes suyos: Hermias, Teodectes de Faselis y Palaifatos, que no son tantos como en el caso de Platón, de quien conocemos cuatro.

Los romanos escribieron sobre la amistad: Epicteto en sus *Disertaciones*, Séneca en algunas cartas a Lucilio, Marco Aurelio en dos o tres frases de su único libro y Temistio en su *Discurso sobre la amistad*, que desgraciadamente nos ha llegado incompleto, abordaron el tema; al igual que Musonio Rufo y Plutarco, por supuesto, quien le dedicó dos pequeños tratados que se han conservado: *Cómo distinguir a un adulador de un amigo* y *Sobre el inconveniente de tener muchos amigos*; pero el único tratado que aborda la amistad globalmente, y no bajo uno de sus aspectos, y que ha llegado hasta nuestros días es, una vez más, obra de Cicerón: se titula *Lelio o De la amistad*. Como es natural, en él encontramos el aroma de Aristóteles, rectificado con las especias romanas.

Cicerón tiene interés porque llega después de los griegos Platón y Aristóteles, pero antes de los romanos Plutarco, Séneca, Musonio Rufo, Epicteto y Marco Aurelio, todos los cuales escribieron sobre la amistad inspirándose en su *Lelio.*

¿Qué dice Cicerón? Nos cuenta la amistad de Lelio con Escipión el Africano, mucho más joven que él. Aquí no se trata de embriagarse con bellas palabras sobre la amistad, como con los griegos en general y Platón en particular, pues lo que se pretende es examinar lo que fue esa amistad ejemplar para obtener verdades prácticas y concretas. Lelio dice: «Se alaban las palabras de Sócrates, pero se elogian las acciones de Catón» (II, 10), y todo lo que contrapone la filosofía idealista griega a la filosofía pragmática romana se encuentra resumido en esta única frase: en Atenas, no hay más que rétores, verborreicos, dialécticos, oradores floridos, improvisadores que

peroran sin preparación sobre cualquier tema, incluida la amistad; en Roma, hechos y acciones memorables, actos edificantes, ejemplos existenciales. En Grecia, filósofos, verbo, palabras, ideas; en Roma, hombres y acciones. Los primeros «discuten con demasiada sutileza, quizás con verdad, pero sin que ello tenga ninguna utilidad pública» (V, 18); los segundos reivindican «la sabiduría elemental» (ibíd.) que tantas protestas despierta en el bando helénico, y que será la dominante durante los dos milenios siguientes.

La primera definición de la amistad es bien sencilla: se trata de una intimidad entre dos hombres (los latinos no hablan nunca de la amistad entre hombres y mujeres o entre mujeres) que lo comparten todo: ideas, pensamientos, ideales, visiones del mundo, incluidas las políticas y las religiosas, gustos, decisiones... Es evidente que una amistad así definida es algo excepcional y que solamente hallamos dos o tres ejemplos en varios siglos; lo cual demuestra que, a pesar de que no son como los atenienses, que la convirtieron en una devoción, los romanos tampoco se quedan cortos a la hora de describir un ideal. Pues la amistad de Lelio y Escipión es uno de esos raros ejemplos.

¿Por qué es excepcional la amistad romana? Porque solo afecta a los «hombres de bien». ¿Y qué es un hombre de bien? Un sabio y nada más. ¿Y qué es lo sabio? No aquello que los griegos denominan así y que resulta inalcanzable y, por tanto, inexistente: «Debemos buscar aquellas cosas que están en el uso y la vida común, y no ficciones o sueños vanos» (V, 18). ¡Otra piedra lanzada contra el jardín de Platón! Entonces, ¿quiénes son los sabios? «Aquellos que viven y se comportan de tal forma que solo muestran fidelidad, integridad, justicia y liberalidad, y en los cuales no hay codicia, ni pasiones vergonzosas o violentas, y cuya firmeza sea inquebrantable, como fueron aquellos que acabo de nombrar; pensemos que estos también deben ser llamados hombres buenos, tal como fueron considerados en vida; porque seguían, en la medida en que los humanos pueden hacerlo, a la naturaleza, que es la mejor guía para vivir bien» (V, 19). Nada imposible,

desde luego, pero todo depende, según constatamos, de nuestra exigencia y altura de miras, por no decir altura de vida. Solo pueden ser amigos los hombres de una elevada calidad moral, de un gran talante ético. La amistad no está hecha para los mediocres.

Cicerón distingue la «amistad vulgar» de la «amistad verdadera» (VI, 22). La primera es una asociación casi de malhechores: se refiere a gente que solo busca su interés y su utilidad. Cuando Cicerón ataca la visión utilitarista de la amistad está pensando en Epicuro, pues el filósofo del Jardín consideraba que solo la necesidad de ayuda impulsaba a los amigos a querer serlo, a serlo efectivamente y a seguir siéndolo en el futuro.

La amistad verdadera es compartir, intercambiar, asociarse; permite hablar al otro como si fuéramos nosotros mismos; permite vivir plenamente la alegría, la felicidad y la prosperidad, porque entonces se pueden vivir a dos; hace que la adversidad, la mala suerte y la maldad del mundo sean menos arduas y menos crueles porque podemos aligerar nuestra carga gracias a la espalda del amigo; impide el abatimiento y hace surgir la esperanza; permite la piedad y el recuerdo que hacen que los ausentes y los muertos no lo estén nunca del todo; funciona como una especie de cemento social, mostrando lo que puede lograr la benevolencia.

Lelio, y por tanto Cicerón, piensa que el origen de la amistad se halla en la naturaleza: es un sentimiento natural que acerca a los humanos. Pero no es solo eso. Porque los animales conocen este tropismo que los conduce hacia sus semejantes, igual que los miembros de una misma familia, pero eso no basta para hablar de amistad entre perros, ni entre perros y gatos, como tampoco un hijo puede ser el amigo de su madre o de su padre, ni una hija la amiga de su padre o de su madre, aunque nuestra época, en la que todo anda manga por hombro, así lo crea. El origen de la amistad es, pues, potencialmente natural, pero su realidad es cultural: obedece a un querer, una voluntad, una decisión. Por eso los animales no pueden ser amigos,

como tampoco los miembros de una familia, porque uno elige a los amigos, pero no a la familia.

La amistad es, pues, un bien que depende de nosotros. Al contrario de falsos bienes como el poder, el dinero, los honores, las riquezas y las propiedades, que son gratificaciones inciertas y perecederas, y dependen de la fortuna y de sus caprichos. A todo lo cual habría que añadir la juventud y la salud, bienes perecederos donde los haya.

En la medida en que es querer y voluntad, la amistad se sustrae, por tanto, a las peripecias que afectan a los falsos bienes. Pero, aun así, sigue sometida a los efectos del tiempo, porque no es una idea inoxidable, una realidad intemporal, una esencia vaporosa que vibre fuera de la historia, como cree Platón.

Si la amistad fuera una idea, y única y exclusivamente una idea, se podría hablar de ella como de una fórmula matemática. Pero es una realidad y, como tal, está sometida a los efectos del tiempo, del cambio, de la entropía. Todo lo que vive se estropea, y la amistad es algo vivo, así es que se estropea.

De ahí la dificultad de mantener una amistad toda la vida; de ahí también, naturalmente, la grandeza y la belleza de una vieja amistad. Porque, con el tiempo, la amistad de juventud puede no ser más que una amistad de juventud. En otras palabras, una amistad que no supera la llegada de la madurez. Cuando se entra en la existencia conducido por el ideal, y por lo tanto lleno de ilusiones, uno sueña con un futuro que no es forzosamente el que se escribe. La inteligencia querría que uno cediera en sus ideales cuando la realidad los contradice, pero como la inteligencia no es algo que abunde en este mundo, al contrario que la negación, que sí triunfa en cuanto puede, es decir, en la mayoría de los casos, muchos de los que prefieren vivir con una ilusión que les da seguridad, antes que con una certidumbre que les angustia, optan por los ideales y niegan la realidad. La amistad que no se afina con el tiempo se rompe al menor soplo de la

historia. Porque no se aborda el mundo a los veinte años como cuando se tiene dos, tres o cuatro veces esa edad. Si las pasiones violentas de la amistad de juventud no se transforman en los sentimientos suaves de una amistad de juventud que se ha hecho vieja, como un buen vino refinado por el tiempo, se vuelven vinagre.

Cicerón enumera los detalles: con el tiempo, los intereses se vuelven contrarios; los sentimientos políticos difieren, la relación con la religión también; los caracteres se modifican al contacto con la aspereza del mundo, para bien o para mal; la edad suaviza y pule las cosas, lima asperezas que hacían la felicidad de la juventud intransigente; las familias de los amigos (hoy en día más deshechas que reconstruidas) vuelven a manejar las cartas; las rivalidades aparecen con el gran juego de la vida activa: ambición, honores, riqueza, fama, gloria..., «han cambiado con frecuencia las amistades más tiernas en mortales enemistades» (X, 33). El filósofo sabe, pues, que la amistad no es una idea pura, sino un sentimiento prisionero de la historia y susceptible de estropearse con el tiempo; de malograrse o, simplemente, de destruirse.

Por eso existen límites en la amistad: una fecha de nacimiento, pero también una posible fecha de defunción. Algunos comportamientos se revelan como algo verdaderamente tóxico o mortal de necesidad para las relaciones de amistad. La amistad no lo permite todo porque depende de una perspectiva: debe contribuir a la realización de la virtud y, más particularmente, a la sabiduría. La amistad no aspira, pues, a ser una relación utilitarista e interesada, sino una ética de la ayuda mutua para llegar a lo más alto a que un hombre puede aspirar: la vida virtuosa, la existencia filosófica, la sabiduría existencial. La amistad permite obtener entre dos lo que uno solo es incapaz de alcanzar: un grado superior del ser.

¿Qué comportamientos son peligrosos e, incluso, mortales para la amistad? Todos los deshonrosos. Todos los prohibidos por la virtud. Todos los que nos llevan a cometer una injusticia. La amistad no es, pues, un

cheque en blanco que permite a los amigos hacer cualquier cosa y cubrir al otro en sus fechorías. «La amistad no puede excusar en modo alguno las faltas que se comenten por ella, pues, como se basa en la estima, es difícil que pueda subsistir cuando uno deja de merecer dicha estima» (XI, 36).

De manera que, en la famosa casuística del amigo que definiría a este como el individuo a quien uno acude cuando en plena noche se encuentra con un cadáver que debe enterrar discretamente en el fondo del jardín, no se define al amigo como aquel que añade una fechoría a la fechoría del amigo, sino como aquel que, en un caso hipotético como este, debería haber edificado lo suficiente a su amigo durante los años anteriores para no haber tenido que cargarse a un individuo en plena noche o que, habiendo fracasado en este campo, no secunde nunca el vicio sino que se sustraiga a él y se aparte del amigo. Debe, pues, impedir que su amigo tenga que comportarse así algún día; si fracasa, no debe seguir a su amigo en el vicio, la injusticia y la malversación. La amistad es ayuda mutua para el bien, no fraternidad en el mal. Pedir a un amigo que nos ayude a cometer un acto deshonroso deshonra al que lo pide y, al mismo tiempo, al que lo acepta. Y seguir siendo amigo de un hombre deshonrado es deshonrarse uno mismo.

Así que no hay excusa alguna para pretender que haciendo el mal por un amigo no lo estás haciendo para ti mismo. El cometer una fechoría para otro no puede ser una circunstancia atenuante, pues, al validar esa fechoría, la circunstancia pasa a ser un doble agravante de esa ley de la amistad que simplemente exige «no pedir ni conceder nada vergonzoso» (XII, 40). No se puede permitir que la amistad alumbre una extraterritorialidad ética y jurídica.

Pero hay un momento en el texto de Cicerón que nos hubiera gustado que fuera más explícito. Porque —y esto el filósofo lo deja bien claro— la amistad prohíbe que uno se comporte mal. Recordemos esta frase: «Sea, pues, la primera ley de la amistad pedir a nuestros amigos únicamente cosas

honestas» (XIII, 44). ¿Por qué entonces escribe este otro fragmento acerca de los amigos?

> Si, por desgracia, uno de ellos necesita la ayuda del otro en alguna empresa de dudosa justicia pero de la que dependa su vida o su honor, puede, en tal caso, desviarse un poco del recto camino, a condición que eso no cause deshonra, pues la amistad excusa hasta cierto punto. Y, ciertamente, ni la reputación debe ser descuidada ni conviene desdeñar la estima pública como arma mediocre para el éxito en la gestión de nuestros asuntos. Es vergonzoso obtenerla mediante halagos y adulaciones, pero [*sic*] uno debe buscar el apoyo de la virtud, que siempre sigue a la benevolencia (XVII, 61).

De modo que, según la casuística, estamos ante un caso de desgracia, pero no sabemos cuál, ni de qué tipo, ya que Cicerón nos priva de los ejemplos que podrían habernos iluminado; el amigo solicita ayuda a su amigo para emprender una aventura «de dudosa justicia», pero tampoco sabemos qué esconde esta expresión, aunque conociendo a los romanos, ¿podemos imaginar a Catón comprometiéndose por un amigo en una «empresa de dudosa justicia»? Por supuesto que no.

En otro pasaje en el que invoca a grandes nombres de la historia romana, Cicerón cita a Emilio Papo y a Cayo Luscino, amigos y colegas en el consulado y la censura, para afirmar que estos hombres de moral intachable no se habrían pedido nunca «algo que fuese contrario a la buena fe, al juramento o a la República. ¿Es necesario añadir que, entre hombres de tal clase, si se hubiese pretendido esto, no lo habrían obtenido? Porque ellos fueron hombres incorruptibles, y porque tan criminal es conceder esta petición como hacerla» (XI, 39).

¿Cómo puede Cicerón, aunque sea disfrazándolo de diálogo, sostener con la misma mano filosófica el rigor moral y la «justicia dudosa»? Esta casuística coloca al solicitante en una situación grave, ya que se trata nada menos que de perder el honor, o incluso la vida, en un mundo donde uno prefiere perder la vida quitándosela, antes que perder el honor. Si el suicidio existe es para no tener que ensuciarse uno las manos con semejantes podredumbres morales. ¿Y qué puede significar «desviarse un poco [*sic*]

del recto camino» cuando la desviación nunca puede ser poca, ya que en este caso supone un auténtico cambio de dirección? Ser un poco inmoral es no ser moral en absoluto. ¿Cómo puede Cicerón dejar salir la serpiente moral por la puerta y luego dejarla entrar por la ventana? He aquí el enigma.

Cicerón examina luego los casos en los que es difícil tener amigos y aquellos en los que es francamente imposible. El tirano, por ejemplo, no tiene amigos. Y se entiende bien por qué, sin necesidad de dar muchas explicaciones: quien tiene todos los poderes siempre puede ordenar matar al imprudente que ha oído sus secretos y recibido sus confidencias, que conoce sus partes más oscuras, que ha sido testigo de uno de sus momentos de debilidad, que conoce hasta las más insustanciales emociones de su alma...

Entre los individuos con quienes es difícil mantener la amistad, el filósofo menciona a los poderosos, pues están un peldaño por debajo del tirano, pero tienen contactos que hacen problemático el trato íntimo con ellos. El capricho de ese tipo de individuos puede destruir de un plumazo a un amigo, que, al ser el *alter ego* que la amistad ha hecho posible, se convierte en chivo expiatorio cuando el poder se ve amenazado por una confidencia irreflexiva hecha al calor de un día de complicidad.

Junto a los poderosos hallamos también a los ricos. Al menos a los ricos que mantienen amistad con quienes no lo son, o con los que no son tan ricos como ellos. Pensemos en las muchas villas que posee Cicerón, en su formidable riqueza y en el día en que César, invitándose él mismo a cenar en su casa, llega a la mansión con más de dos mil soldados... Un rico siempre encuentra a otro más rico que él.

Los que tienen mucho no pueden evitar caer en un dilema: si dan a los que tienen menos o a los que no tienen nada, pasan por ser malos porque

humillan a quienes gratifican; y si no dan, se les aplica igualmente el calificativo de malos, pero esta vez por su avaricia. Con un hombre menos rico que él, el acaudalado solo puede elegir entre dos males: la humillación o la avaricia. Porque, como es natural, el hombre rico solo puede ser un villano.

Con la fama, la gloria y los honores ocurre lo mismo que con el poder y la riqueza. Quien es conocido fuera del círculo de sus allegados no puede elegir tampoco más que entre dos males: o hace notar y sentir su estatus, y entonces se presenta como un ser infecto, engreído, pretencioso y arrogante; o no lo hace, y entonces se le condenará por falsa modestia y afectación de sencillez. Porque la notoriedad solo puede ser algo propio de un hombre malvado.

En la amistad hay que saber dar, por supuesto; pero también hay que saber recibir, lo cual es más complicado. Porque dar crea una deuda en el que recibe cuando no sabe recibir, incluso cuando no se le pide nada a cambio (y sobre todo en este caso). Hacer el bien significa, cualquiera que sea el modo como se haga, establecer una relación en la que el beneficiario se convierte en deudor, lo cual crea un desequilibrio. De manera que un día u otro habrá que pagar por el bien que uno ha hecho. La donación es un plato que acaba comiéndose frío.

El poder, la riqueza, los honores y la fama crean situaciones de desigualdad y, por lo tanto, de inferioridad y superioridad. No hay escapatoria posible, pues ninguna condición es igual a otra. ¿Qué hacer entonces? Cicerón da la receta: «Si uno ha adquirido alguna superioridad en virtud, inteligencia o fortuna, debe compartirla con los suyos y comunicarla a sus allegados» (XIX, 70). ¿Y en caso de desigualdad? «Los superiores deben igualarse a los inferiores» (XIX, 69). En otras palabras: el superior debe evitar a toda costa que el otro se sienta inferior.

Y Cicerón continúa: «De igual manera, los inferiores no deben afligirse por verse superados por sus amigos en genio, fortuna o dignidades. Sin

embargo, la mayor parte de estos se quejan siempre de algo o llegan incluso a los reproches, sobre todo si pueden mencionar algún favor que hayan hecho, y en el que hayan podido demostrar su abnegación y su celo. Odiosa especie de hombres son los que echan en cara sus servicios, pues es el que los ha recibido quien debe recordarlos, y no el que los ha hecho quien debe sacarlos a relucir» (XIX, 70). Pero el que ha recibido algo, si no quiere tener que reprochárselo a quien lo ha dado, siempre puede, si no quiere deber nada cuando nadie le ha presentado ninguna factura, recurrir a la negación, es decir, afirmar primero que lo real no ha existido, y luego que lo que ha habido es exactamente lo contrario de lo real. Entonces, el que ha recibido negará el don, pretendiendo que es él quien ha dado, cuando no ha regalado nada jamás. Inventará así dones invisibles ofrecidos al donante, donaciones ficticias que reprochará a quien no le haya dado las gracias... ¡por unas ofrendas inexistentes!

Si la naturaleza ha hecho que existan seres inferiores y superiores, la sabiduría obliga al que posee a dar al que no tiene. La amistad sirve para elevar a los de abajo: «En la amistad no basta que los superiores se rebajen, es preciso que, en cierto modo, eleven a sus inferiores hasta ellos» (XX, 71). Y también: «Hay que dar a los amigos, primero en la medida de tus posibilidades, y luego según la capacidad de aquel a quien ames y ayudes pueda soportar» (XX, 73).

Pero se le puede responder a Cicerón que esa elevación es un don que también obedecerá a la lógica de un contra-don imposible que engendrará, consecuentemente, en quien no sepa recibir las frustraciones susceptibles de producir un día motivos de ruptura.

Así es que este diálogo filosófico considera la posibilidad del final voluntario de la amistad. Cuando el amigo se vuelve inamistoso, cuando no da las pruebas de amistad que definen y constituyen la amistad, cuando se

muestra ajeno a la virtud, cuando toma sin devolver, cuando no sabe dar, cuando pide, mendiga y recibe pero no ofrece nada a cambio, entonces hay que acabar con esta relación que ya no tiene ningún sentido. El amigo inamistoso ya no es un amigo. Cicerón lo escribe claramente: «A menudo se presentan graves circunstancias en las que hay que separarse de los amigos» (XX, 75); pero, una vez más, no sabemos en qué consisten esas «graves circunstancias». O esto: «A veces hay también una cierta desgracia necesaria al renunciar a una amistad» (XXI, 76). ¿Cuándo? No se sabe.

Cicerón habla de cambios en el amigo: cuando ya no es el mismo, cuando las opiniones, los gustos y los puntos de vista se modifican o son lo contrario de lo que fueron, ¿hay que seguir como antes? Seguir fiel a un ser que ya no existe, ¿no es acaso engañarse? ¿Y de paso engañar al amigo?

¿Qué debe hacerse entonces? Si hay escándalo, la cosa es fácil: «romper de inmediato» (XXI, 76); pero si no es el caso, hay que evitar la ruptura radical y «relajar poco a poco el vínculo» (ibíd.); en otras palabras: dejar que se pudra. Citando a Catón, Cicerón escribe: «Conviene disolver las amistades más que romperlas» (ibíd.).

En todo caso, «al dejar la amistad, hay que procurar no sustituirla por el odio. Pues nada hay más vergonzoso que estar en guerra con aquellos a los que durante mucho tiempo has amado» (XXI, 77). Cicerón tiene razón, por supuesto. Pero ¿cómo lograr romper una amistad cuando no se ha sido capaz de evitar que la amistad se desmorone? Que nada sea posible hace que ni siquiera la ruptura lo sea. Una ruptura amistosa sería menos ruptura que amistosa...

Sin acritud, sin reproches, sin resentimiento, sin animosidad, sin insultos, sin peleas, sin injurias, sin ultrajes. Si no obstante todo esto ha de producirse, entonces «soportemos esos ultrajes en la medida en que sean soportables y rindamos ese homenaje a una antigua amistad, pues solo comete falta el que profiere la injuria, y no el que la sufre» (XXI, 78).

Lo mejor es prevenir el final de la amistad antes incluso de que comience la misma amistad. Pues la ruptura demuestra que esa amistad no era realmente filosófica, sino una amistad vulgar y trivial. No era amistad entre sabios o gentes de bien.

Antes de comprometerse en una amistad, hay que escoger con precaución a quien creemos que podrá ser nuestro amigo: «La única forma de evitar y prevenir todos estos vicios y molestias es no dar nuestro afecto demasiado pronto ni a gentes indignas de él» (ibíd.).

Incluso hay que poner a prueba a quien deseamos elegir para la amistad, pues «conviene conocer antes de amar, y no amar antes de conocer» (XXII, 85). Por eso es preciso contener el primer impulso y desconfiar de una inclinación inmediata. Después, hay que probar a la persona: ¿es sensible al dinero, a los honores, a las riquezas y a otras cosas con las que se puede traicionar? Se pueden lanzar globos sonda para ver con quién estamos tratando... Vale más este examen antes de la amistad que tener un día que acabar con ella porque haya sido un error.

La verdadera amistad es una asociación de fuerzas para aspirar a algo que está más allá de uno mismo: la virtud y la sabiduría. Implica confianza, pero esta no debe darse sin cierta precaución. Uno va a entregarse, a darse, a contar su vida, a mostrarse al desnudo: ¿podemos estar seguros de que lo que confiamos a un amigo no será algún día un arma contra nosotros? Cicerón examina esta frase de Bías, uno de los Siete Sabios: «Amad como si un día tuvieseis que odiar» (XVI, 59). Es una invitación terrible, pues «¿cómo puede uno ser amigo de aquel que pensamos que un día será nuestro enemigo?» (ibíd.); pero la cuestión es si esto es realmente así o no. Si es verdad, entonces esa relación no es de amistad. Si es falso, entonces, ¿por qué hay tantas amistades decepcionantes?

Quien haya conocido la adversidad o los reveses de la fortuna sabe que estas experiencias funcionan en la vida como una criba que expulsa a los que han encerrado la amistad en el plano trivial y vulgar, el cual se halla en

las antípodas de la amistad verdadera que se demuestra y se siente en el sufrimiento. Cicerón escribe: «Dos cosas demuestran la debilidad y ligereza de casi todos los hombres: el desdén en la prosperidad y el abandono en la desgracia» (XVIII, 64). «Casi todos», escribe; y, en efecto, son casi todos.

El amigo que haya sido amigo en la dificultad será el amigo verdadero: «A quien, en una u otra circunstancia, se mantenga firme, constante, inquebrantable en la amistad, a este debemos juzgarlo como un hombre de un género raro y casi divino» (ibíd.). Este compañerismo que aumenta en las desdichas rubrica, señala y significa la amistad. Aquellos que, por el contrario, escondan la cabeza como los avestruces cuando la fortuna sea adversa o que miren para otro lado cuando vengan mal dadas, esos no merecerán el hermoso nombre de amigos.

En el ejercicio de la amistad, Cicerón no excluye cierta rudeza, pues decir la verdad es rudeza cuando la adulación, el disimulo y la mentira pueden engañar tan fácilmente. Es algo habitual entre los filósofos que tratan el tema de la amistad preguntarse cómo distinguir entre un amigo verdadero y una persona que solo mira por su propio interés. Plutarco, como sabemos, dedicó a este tema un texto corto titulado *Cómo distinguir a un adulador de un amigo*. Séneca reflexionó sobre él en sus *Cartas a Lucilio* (V, XLV, 6-7), y Temistio lo trata en su *Discurso sobre la amistad* (267b13-d5).

Podríamos pensar, pues, que hay amistad verdadera cuando se evitan la adulación y los cumplidos: un amigo no adula ni da la razón a su *alter ego* cuando hay motivo para recriminarle algo. La amistad parece tanto más verdadera cuanto más contribuya a la edificación de uno mismo por el otro y del otro por uno mismo. Y, para alcanzar dicho objetivo, hay que hacer un uso abrasivo de la verdad.

A este respecto, Cicerón plantea una especie de corrección fraternal, siempre que la corrección no carezca de fraternidad y que la fraternidad vaya acompañada de un afán por lograr la verdad. Como la amistad es un

dispositivo de edificación moral y aspira a realizar la virtud, todo lo que impida alcanzar esta «cima» (XXII, 82) deberá ser criticado, y, por lo tanto, mostrado, dicho, contado, revelado. No hay que dejar que el amigo se engañe ni que tome una dirección errónea que lo desvíe de la sabiduría. En tal caso, hay que librarlo de lo que no es acertado. «No debemos ahorrarles a los amigos amonestaciones y reprimendas; y nosotros mismos debemos aceptarlas de buen grado cuando están dictadas por la benevolencia. Sin embargo, debo confesar que para mí es verdadero lo que dice Terencio en su *Andriana*: "La condescendencia crea amistad; la verdad, odio". La verdad es molesta, porque de ella nace el odio, que es el veneno de la amistad; pero mucho más molesta es la condescendencia, cuando, por indulgencia con las faltas del amigo, dejamos que este se precipite hacia su ruina» (XXIV, 88-89). Es, por tanto, el afecto, la propia amistad, lo que nos hará decirle al amigo dónde, cuándo y cómo pensamos que se equivoca y corre el peligro de caer en el precipicio ético.

¿Quién es capaz de soportar semejante trago? Evidentemente, los que ya están buscando la sabiduría, si es que no son ya sabios. En cualquier caso, hombres buenos que saben que la amistad no es tanto la ocasión para mostrar nuestros derechos sobre el otro como para reconocer nuestros deberes respecto a él. No tanto una inversión utilitaria como una oportunidad de multiplicar las propias fuerzas para escalar las cimas de la virtud. Cicerón tiene razón: la amistad no puede darse más que en un ínfimo puñado de individuos, y son pocos los casos que se dan en un siglo. Pero sabemos al menos que la amistad es posible, y eso es lo que define un ideal.

Intermedio 5. La santidad pagana de Plutarco

«Plutarco es mi hombre», escribe Montaigne en los *Ensayos* (II, X, 416). Actualmente se subestima el papel desempeñado por las *Vidas paralelas* del filósofo de Queronea en la desintoxicación occidental efectuada por el Renacimiento para curar las almas de mil años de envenenamiento cristiano.

Plutarco (*ca.* 45-47-*ca.* 126) también fue el pensador de las *Obras morales*, que nos muestran que era posible ser moral antes del cristianismo y que, por lo tanto, se puede ser igualmente moral sin el cristianismo; basta ver lo que los grandes hombres de la Antigüedad griega y romana tienen que decirnos. Que el mundo precristiano pueda servir a un mundo poscristiano es lo que tácitamente está en juego en el movimiento renaciente de la civilización judeocristiana. Habría que escribir una vida paralela que enfrentara a Plutarco, el griego romanizado, con Jesús, el semita desjudaizado. O a Catón el Viejo con san Pablo.

Nacido en Beocia, una región griega a la que se consideraba incapaz de albergar sutileza y pensamiento alguno, Plutarco encarnó una forma de filosofar que es típicamente romana. Primero, porque es totalmente impermeable a las cuestiones puramente teóricas; segundo, y consecuencia de lo anterior, porque cada uno de sus textos procede de una ocasión que se le ha presentado en la vida; y tercero, porque todo su pensamiento pretende únicamente ser un instrumento para la edificación existencial.

En efecto, no hallaremos bajo la pluma del autor al que Renan llamaba «*le bonhomme Plutarque*» consideraciones metafísicas u ontológicas que

revelen a un retórico habilidoso, a un dialéctico agudo o a un sofista retorcido. Es un hombre como los demás, que solo escribe para responder una pregunta que se hace él mismo o que le plantean otros. Escribe para vivir y no vive para escribir.

Como platónico liberado de Platón, podría lanzarse sin duda a grandes elucubraciones sobre las Ideas del *Parménides*, sobre la Ciencia en el *Teeteto* o sobre el Número en el *Timeo*. Pero ¿para qué glosar cuando la filosofía debe servir en primer y fundamental lugar para vivir, es decir, para vivir bien, para vivir mejor?

Plutarco no fue un filósofo encerrado en su estudio como los que describe Luciano de Samósata en *Subasta de vidas*, uno de esos que enseñan una cosa y practican la contraria: estoicos revolcándose por un dolor de muelas, epicúreos que llenan sus arcas, cínicos que halagan a los poderosos, escépticos seguros de su duda. Fue un filósofo práctico, que no cesó de pensar su vida y de vivir su pensamiento.

Toda su obra moral procede de preguntas planteadas por sus allegados, sus amigos, sus discípulos y todos los que escuchaban sus propuestas existenciales. En este sentido, inventa el *ensayo*, una forma literaria que no pretende la revolución especulativa, sino la revelación existencial.

¿Cuáles son los títulos que integran lo que suele conocerse como *Obras morales y de costumbres*? Entre ellos se encuentran *Cómo distinguir a un adulador de un amigo*, *Cómo percibir los propios progresos en la virtud*, *Cómo sacar provecho de los enemigos*, *Sobre la abundancia de amigos*, *Deberes del matrimonio*, *Sobre el refrenamiento de la ira*, *Sobre la paz del alma*, *Sobre el amor fraterno*, *Sobre el afecto por los descendientes*, *Si el vicio es suficiente para causar infelicidad*, *Sobre la locuacidad*, *Sobre el amor a la riqueza*, *Sobre la falsa modestia*, *Sobre la envidia y el odio*, *Escrito de consolación a la esposa*.

No hace falta haber estudiado filosofía, haber asistido a cursos *ex cathedra*, haber sido miembro de una escuela o haber leído a los grandes

autores para plantearse estas cuestiones. Son las de cualquiera que se pregunte qué hace en este mundo y qué es lo que debe hacer.

Pues la hipocresía de los aduladores, saber lo que define a un amigo y si uno puede tener muchos sin arriesgarse a no tener ninguno, lo que hay que hacer para edificar nuestra existencia y ser mejores personas, cómo se puede transformar un inconveniente en ventaja, si hay que casarse y lo que cabe esperar del matrimonio, cómo controlar la ira, de qué naturaleza son los vínculos entre los hermanos, los padres y los hijos, lo que anima a los que hablan mucho sin decir nada, las relaciones que debemos mantener con la riqueza para no ser poseídos por lo que poseemos, y cuestiones tales como la terrible pérdida que supone la muerte de un hijo son temas que afectan a cualquier persona que un día decida pensar en las cosas que le ocurren para encontrarse mejor en un mundo que de por sí no hace nada para que uno se encuentre bien en él.

Si Plutarco concibe un *Escrito de consolación a la esposa* por la muerte de su hija es porque esta esposa y esta hija son las suyas y porque él también ha perdido a su hija; y no lo hace para trazar círculos conceptuales sobre el agua ni para demostrar que es capaz de bordar un discurso bonito y bien construido sobre dicho tema. Un padre ve a su hija muerta y a su mujer destrozada, y por eso piensa en cómo empezar a calmar este sufrimiento para dominarlo y que no les domine a ellos.

Platón puede escribir un diálogo sobre la amistad, pero su *Lisis* no refleja su vida, pues diserta sobre una noción de la cual solo tiene un conocimiento indirecto porque es un conocimiento intelectual. Puede no haber amado en toda su vida y escribir sin embargo sobre el amor, lo cual no tiene por qué afectar a su *Banquete*. Su teoría de las Ideas le permite no tener cuerpo ni pasión y, aun así, teorizar sobre lo que son los cuerpos y la pasión. Esta clase de filósofos siempre tiene sus farsantes.

Plutarco vive primero y filosofa después. Filosofa sobre su vida, a partir de su vida, dirigiéndose hacia su vida: para esculpir su figura. Conoce la

amistad, la practica, la celebra, la festeja; *luego* la piensa. Se casa, tiene hijos, algunos se le mueren, envejece con su esposa, conoce los momentos felices de la vida conyugal; *luego* escribe sobre estos temas. Es un hombre poderoso en Queronea, arconte, ciudadano de Atenas, de Roma y de su pequeña ciudad, sacerdote de Apolo en Delfos; *luego* trata de distinguir los que son aduladores de los amigos sinceros. Tiene dos hermanos, *luego* analiza la naturaleza del sentimiento que le une a ellos. Es un rico terrateniente, *luego* piensa sobre el tema de la riqueza para no ser esclavo de ella. Tiene cuatro o cinco hijos varones y una hija que, como otros dos de sus vástagos, muere en la primera infancia, *luego* escribe un texto para calmar el dolor de su esposa. Ve morir a sus hijos, después a sus allegados, a continuación a sus amigos, se ve envejecer y encaminarse hacia la edad venerable de ochenta años; *luego* se pregunta por el alma, por su relación con el cuerpo y su destino tras la muerte. Primero existe, luego piensa. Uno imagina que habría podido escribir: existo, luego pienso.

Estos textos que algunos creen variopintos, hasta el punto de atribuir a Plutarco una reputación de polígrafo, están unidos por un solo hilo conductor: todos son ejercicios existenciales que permiten al filósofo pensar lo que ha vivido para vivirlo bien, para vivirlo mejor, para vivirlo filosóficamente.

Plutarco es un buen anfitrión: sabe recibir a sus invitados, manifiesta una cortesía exquisita y una educación refinada, invita y recibe bien. En su mesa se comen buenas viandas, sin lujo ni ostentación, pero con refinamiento. La cena se convierte en un banquete filosófico que permite construir, en torno a la mesa, una pequeña sociedad política y bien equilibrada.

Sus *Charlas de sobremesa* teorizan sobre ello: hay que colocar a los comensales de forma que la proximidad no sea motivo de conflictos sino de armonía y equilibrio, de serenidad y benevolencia, de cortesía y afecto. No se deben poner juntos dos individuos iracundos, ni dos agresivos, ni dos charlatanes, sino que hay que atemperar, moderar y limar asperezas.

Reunirse alrededor de una mesa es, pues, una cuestión filosófica y política. Plutarco explica cómo y por qué.

Además de los 78 tratados que han llegado hasta nosotros, de los 235 que escribió, Plutarco también es conocido por sus *Vidas paralelas*. En un principio, esta obra magna surge por necesidades derivadas de la amistad. Plutarco emprende este trabajo, sin saber que lo llevará tan lejos, porque desea responder a la petición de unos amigos suyos pertenecientes al círculo de Trajano, que consideran necesario establecer un contrapunto entre Roma y Atenas para legitimar espiritualmente el arraigo de las provincias griegas dentro del Imperio romano.

Se presentan, por tanto, personajes emblemáticos de la historia de Grecia y Roma como figuras complementarias. Plutarco resuelve la contradicción que podía separar al griego colonizado y vencido del romano colonizador y vencedor. A partir del año 146 a. C., fecha de la romanización de Grecia, la cuestión está clara desde el punto de vista histórico. Plutarco expresa una idea de la virilidad que propone, más allá de Grecia o de Roma, unos hombres consagrados a la realización de su pasión. Lo que cuentan las *Vidas paralelas* son las aventuras de unos héroes, independientemente de su origen helénico o romano, que dedicaron su vida a realizar un proyecto más grande que ellos, y que encarnaba su gran pasión.

A medida que va escribiendo estas *Vidas*, Plutarco pierde de vista el encargo original y continúa trabajando en la obra durante quince años más. Con la escritura recupera la que él considera su función principal: trabajar para su propia edificación. En el prefacio a la *Vida de Timoleón* escribe:

> Cuando me dediqué a escribir las vidas por este método, tuve en consideración a otros; pero en la prosecución y continuación me he mirado también a mí mismo, procurando con la Historia, como con un espejo, adornar y asemejar mi vida a las virtudes de aquellos varones. Tengo realmente la impresión de convivir con ellos: gracias a la historia de cada uno, vamos acogiéndolos por separado como si vinieran de una peregrinación, considerando «cuáles y cuán grandes eran» [es

> una cita de la *Ilíada*, XXIV, 630]; y vamos también haciendo examen para nuestro provecho de las más principales y señaladas de sus acciones (*Vida de Timoleón*, prefacio, 1).

Es decir, que el trabajo y la escritura de estas *Vidas paralelas* constituyen un ejercicio espiritual: de la misma manera que Epicuro, que no le gustaba y contra el cual escribió varios textos, invitaba a tener siempre a mano un retrato del maestro, un camafeo montado sobre un anillo o una figurita sobre dicha persona, para vivir bajo la mirada de un maestro que ejerciera una función edificante, a Plutarco sus grandes hombres le sirven para ser él mismo grande, tanto en la virtud y en la serenidad como en la paz del alma y en la sabiduría.

Plutarco amó su provincia, la región griega de Beocia, que tradicionalmente suele presentarse como zona de personas lerdas, obtusas y groseras. Actualmente, el epíteto «beocio» aún conserva este sentido. Después de haber sido recibido en los círculos más exquisitos de Roma, de haberse codeado con la flor y nata de la política en la capital imperial y de haber conocido la vida brillante de la Ciudad de la Luz, vuelve a sus tierras hacia los treinta años, y entonces puede confesar en su *Vida de Demóstenes*: «Nosotros que habitamos en una ciudad pequeña, tenemos formado empeño en permanecer en ella para que no se vuelva más pequeña todavía» (II, 2).

Fue un hombre que celebró y practicó la moderación en política, la ternura en su matrimonio, la fidelidad en la amistad y el apego a la ciudad que lo vio nacer. Él mismo está omnipresente en su obra, pero apenas aparece: muestra de discreción, modestia, humildad.

La obra de Plutarco parece preparar las virtudes evangélicas cristianas: sabiduría y moderación, paz y serenidad, benevolencia y sencillez. Por eso no desapareció cuando los monjes copistas, una vez que el cristianismo se convirtió en religión oficial, borraron las obras antiguas para tener pieles sobre las que escribir los textos evangélicos. Sus *Obras morales y de costumbres* y sus *Vidas paralelas* han sobrevivido al paso de los siglos sin menoscabo alguno.

Estas presentan, sin embargo, un hombre alternativo al hombre cristiano: una virilidad sin dolorismo, una virtud sin moralina, una grandeza sin ostentación, un orgullo sin vanidad, una probidad sin rigidez, una sexualidad sin pecado, un cuerpo sin culpas, una muerte sin temor; es decir, una vida sin odio a la vida, una santidad sin Dios. Era normal que en el transcurso de los siglos en que Dios había terminado por cansar a la gente, Plutarco se convirtiese en el modelo de una moral sin moralismo.

5

Vengar

El suicidio de Lucrecia

¿Qué es una moral del honor?

Aurelio Víctor, Eutropio, Floro, Dion Casio y Plutarco escribieron que la violación de Lucrecia por Sexto Tarquinio, hijo de Tarquinio el Soberbio, es el elemento fundador de la República romana: ¿cómo puede el abuso sexual de una mujer ser pensado y, luego, presentado como factor genealógico de un régimen político al que caracteriza su pasión por la virtud? Que de un mal pueda salir un bien es algo que nos hace pensar.

De origen etrusco, Tarquinio el Soberbio fue un rey de Roma que no fue ungido ni por el pueblo ni por el Senado y que reinó mediante el terror. Fue soberbio, por tanto, en su misma crueldad. Mandó exiliar, torturar, matar y confiscar los bienes únicamente por su capricho. Sus enemigos, oponentes y adversarios, pero también aquellos que provocaron sus celos o su envidia, los que le hicieron sombra o podían hacérsela, aquellos cuyos bienes y riquezas codiciaba, todos eran objeto de su venganza.

Decidió él solo sobre la paz y sobre la guerra, decidía la firma de tratados y su ruptura. El matrimonio de su hija obedece a las alianzas políticas que hace posible y a ninguna otra razón. Convoca por la mañana

en un bosque sagrado a los notables latinos venidos de todo el país, pero, para humillarlos, se permite el lujo de llegar poco antes del anochecer.

Turno Herdonio, de Aricia, le pide explicaciones por su retraso; Tarquinio el Soberbio le responde que ha tenido que resolver un conflicto entre un padre y su hijo. A lo cual Turno, nada convencido, le contesta que «nada podría ocupar menos tiempo que poner de acuerdo a un padre y un hijo. Bastaba decir: "Ay del que desobedece a su padre"» (Tito Livio, *Historia de Roma*, I, L). Como respuesta a esta verdad proferida por un hombre lúcido, Tarquinio se inventa un complot contra él, manda esconder espadas entre las pertenencias de Turno y organiza su descubrimiento; luego afirma que ha habido un atentado, que por impedirlo se ha retrasado y que eso es lo que ha motivado la intervención de Turno. Manda arrojarlo a una fuente y que la cubran después con un enrejado cargado de piedras para que Turno se ahogue cuando trate de salvarse. A continuación, Tarquinio propone a los jefes de estos pueblos latinos ponerse bajo las órdenes de Roma y obtiene la unanimidad.

Como jefe de guerra, es brutal y sanguinario. No retrocede ante el uso de la astucia y el engaño, «medios poco dignos de Roma», según escribe Tito Livio (I, LIII). Él y su hijo Sexto urden una estratagema: el joven huye de Roma pretextando que su padre quiere mandarlo matar y es acogido por las gentes de Gabios. Tras fingir obedecer los consejos de los ancianos para obtener sus favores y mostrarse humilde para contentar a sus anfitriones, logra dirigir los ejércitos gabios y pretende prepararlos para un combate contra Roma. El hijo envía entonces un mensajero a su padre; pero este no responde, se contenta con llevarse al mensajero a los jardines, donde azota con rabia las amapolas mientras pasea. El mensajero regresa y da cuenta al hijo del mutismo de Tarquinio y de la anécdota de las flores. Sexto comprende el mensaje: manda ejecutar a los personajes más importantes de Gabios, confisca sus bienes y los distribuye entre el populacho para

conquistar sus favores. Y así es como Roma puede someter a un pueblo al que antes había desangrado.

Tarquinio construye un templo inmenso en honor de Júpiter: emplea muchísimo dinero en este proyecto; desafecta los terrenos sagrados; hace que al excavar los cimientos la plebe encuentre intacta la cabeza de un hombre, lo cual le permite anunciar que Roma está llamada a dominar el mundo, a ponerse al frente; convence a los obreros de que es mejor construir la morada de un dios que trabajar en otras grandes obras romanas iniciadas por aquel entonces, como las gradas del circo para distracción del pueblo o la construcción de la gran cloaca destinada a hacer viable la ciudad.

Al sacar una paletada de tierra aparece una serpiente. Tarquinio envía a sus dos hijos a consultar el oráculo de Delfos. Lucio Juno Bruto, el sobrino de Tarquinio, los acompaña. Para evitar problemas —conoce a su tío y sabe de lo que es capaz—, el joven se hace pasar por idiota. Lleva consigo un bastón de oro, el bastón de mando, metido dentro de una vara de cerezo silvestre, un vulgar pedazo de madera. Los hijos del rey le preguntan al oráculo cuál de los dos será el rey tras la muerte de su padre y el adivino responde que el que primero bese a su madre. Inmediatamente, el falso cretino, que no es tan tonto como parece, finge tropezar y, cuando cae al suelo, besa la tierra, que es nuestra verdadera madre.

En Roma se prepara una nueva guerra contra los rútulos, una rica nación cuyo tesoro codicia Tarquinio. Júpiter tiene sus necesidades... El rey etrusco intenta el asalto y fracasa; intenta el asedio, pero pasa el tiempo y la ciudad no se rinde. Los jefes de guerra gozan de los permisos que se les conceden; la tropa aguanta; los jóvenes príncipes comen, beben y se divierten.

Con el vino, la testosterona va subiendo. Se habla de mujeres y cada uno canta las alabanzas de la suya. El tono va subiendo y se establece una verdadera competición. Colatino, hijo de Egerio, dice que no hacen falta tantas palabras, que en pocas horas todos podrán comprobar que su esposa

Lucrecia es superior a las demás. «“¿No somos jóvenes y vigorosos? ¿Por qué no montamos a caballo y vamos a conocer por nosotros mismos la conducta de nuestras mujeres? El mejor medio para conocer su comportamiento es pillarlas de improviso.” Calentados por el vino, todos gritan: “¡Bien! ¡Vamos!”. Espoleando a los caballos, galopan hacia Roma y llegan poco antes del anochecer» (I, LVII). ¿Qué encontrarán?

Desde Roma se dirigen a Colacia, una ciudad a unos quince kilómetros de la capital donde vive Tarquinio Colatino, y van a casa de Lucrecia. Todas las demás esposas han sido sorprendidas en juegos y festines, pero Lucrecia irradia verdad, simplicidad y virtud: pese a lo avanzado de la hora, está con sus sirvientas en una habitación hilando la lana. No hay aquí cráteras desbordantes de vino, ni bailarinas y bailarines medio desnudos, ni vulvas de cerda rellenas en platos suntuosos, ni danzarines lascivos acompañados de cortesanos depilados y bien perfumados: Lucrecia aparece realizando la actividad más noble y primitiva que existe.

Sexto Tarquinio experimenta entonces una violenta codicia por la mujer de Tarquinio Colatino: «El joven príncipe siente una pasión furiosa y enloquece arrebatado de amor ciego. Le gusta su figura, su cutis de nieve y sus cabellos de oro, y aquella gracia que nada debe al artificio. Le agradan sus palabras, su voz y su virtud incorruptible; y cuanto menos esperanza tiene, más la desea» (Ovidio, *Fastos*, II, 761-766). Urde un plan para obtener sus favores: «El resultado es dudoso —dice—, pero no retrocederemos ante nada. ¡El resto es cosa suya! La fortuna y la divinidad favorecen a los audaces» (II, 781-782).

Unos días más tarde, Sexto Tarquinio vuelve acompañado por uno de los suyos a la casa de Lucrecia, sabiendo que está sola. Cumpliendo con las leyes de la hospitalidad, ella les da de cenar y los conduce a sus habitaciones. Leamos a Tito Livio:

> Cuando vio que la casa estaba tranquila y todo el mundo dormía, fue armado con una espada a la alcoba de Lucrecia y, poniendo la mano izquierda sobre su pecho, le dijo: «¡Silencio, Lucrecia! Soy Sexto Tarquinio y tengo una espada en la mano; si dices una palabra, morirás». La mujer,

> despertada con miedo, vio que no había ayuda cercana y que la muerte instantánea la amenazaba; Tarquinio confesó su pasión, rogó, amenazó y empleó todos los argumentos que pueden influir en un corazón femenino. Cuando vio que ella era inflexible y no cedía ni siquiera por miedo a morir, la amenazó con la deshonra, declarando que pondría el cuerpo muerto de un esclavo desnudo junto a su cadáver y diría que la había hallado en sórdido adulterio. Con esta terrible amenaza, su lujuria triunfó sobre la castidad inflexible de Lucrecia y Tarquinio salió exultante tras haber atacado con éxito su honor (Tito Livio, I, LVIII).

Es una violación bajo amenaza de muerte lo que Tito Livio nos describe... Parece totalmente fuera de lugar que algunos consideren a Lucrecia, que es la víctima, culpable de haber dejado entrar a ese hombre en su casa. Eso es no conocer el poder de las leyes de la hospitalidad, que en aquellos días obligaban a comportarse como ella lo hizo, ofreciendo comida y techo, pero no la alcoba, a quien solicitaba ser acogido. «Como un huésped entra el enemigo en el hogar de Colatino. Lo reciben de buen grado, pues ¿acaso no es un pariente?», escribe Ovidio (*Fastos*, II, 787-788). El austero Aurelio Víctor, que no habría dejado de señalar la falta si esta se hubiera producido, lo dice bien claro: ella obedece al «derecho de parentesco» (*Varones ilustres de la ciudad de Roma*, IX), ya que, a través de su marido, está emparentada con los Tarquinios.

Sexto Tarquinio va armado; la apremia con dádivas, súplicas y amenazas, pero ella se niega; él le coge un seno y, ante su resistencia, le suelta esto:

> «No ganarás nada; te haré perder la vida con mis acusaciones. Aunque soy el adúltero, seré el falso testigo de tu adulterio. Mataré a uno de tus criados y haré correr la voz de que has sido sorprendida con él». Vencida por el temor a la deshonra, la joven sucumbió (Ovidio, *Fastos*, II, 807-810).

Tras cometer su crimen, Sexto Tarquinio se va, «orgulloso de haber deshonrado a una mujer» (II, 811). Lucrecia envía un mensaje a su padre, y luego otro a su marido. Les anuncia una noticia terrible y pide que su padre y su esposo acudan acompañados de testigos. Cuando llegan, «encuentran a Lucrecia en su alcoba, postrada por el dolor. Al verlos entrar, estalla en lágrimas» (Tito Livio, I, LVIII). Ovidio nos dice que, llena de vergüenza,

esconde el rostro en su vestido. Llora, no puede hablar (II, 819-823). «Al preguntarle su marido si todo estaba bien, respondió: "¡No! ¿Qué puede estar bien para una mujer cuando ha perdido su honor? Las huellas de un extraño, Colatino, están en tu cama. Mas es solo el cuerpo lo que ha sido violado, el alma es pura; la muerte será testigo de ello. Pero dame tu solemne palabra de que el adúltero no quedará impune. Fue Sexto Tarquinio quien, viniendo como enemigo en vez de como invitado, me violó la noche pasada con una violencia brutal y un placer fatal para mí y, si sois hombres, fatal para él". Todos ellos, sucesivamente, dieron su palabra y trataron de consolar el triste ánimo de la mujer, declarando que es culpable quien comete el crimen y no la víctima del ultraje e insistiéndole en que es la mente la que peca, no el cuerpo, y que donde no ha habido consentimiento no hay culpa. "Es por ti —dijo ella—, el ver que él consigue su deseo, aunque a mí me absuelva del pecado, no me librará de la pena; ninguna mujer sin castidad podrá alegar el ejemplo de Lucrecia"» (Tito Livio, I, LVIII). Ella tenía un cuchillo escondido en su vestido, que hundió en su corazón. Ovidio nos dice que, en el último momento, para evitar que al caer muerta quedase descubierta por inadvertencia una parte de su cuerpo, «procura caer con decencia: tal fue su preocupación hasta en la misma caída» (II, 833-834). Mortalmente herida, cae espirando el último suspiro. «El marido y el padre lanzan gritos desgarradores» (Tito Livio, I, LVIII). Está claro, pues, que se trata de una deshonra y que hay que lavar la afrenta: por Lucrecia, que ha sido violada, por el suicidio, por su padre y su marido, por la venganza.

Observemos los motivos de la consolación en Tito Livio, pues permiten entender la concepción de la moral que tenían los romanos, basada en la intención y la voluntad, y no en los hechos o los gestos. Ciertamente, hubo un acto sexual de una mujer con un hombre que no era su marido; el acto, el hecho, el gesto son incontestables, pero, como esta relación no fue

consentida sino más bien rechazada, es la resolución lo que importa desde el punto de vista moral: Lucrecia fue sin duda una víctima.

> Mientras estaban encogidos por el dolor, Bruto sacó el cuchillo ensangrentado de la herida de Lucrecia, y blandiéndolo dijo: «Por esta sangre, la más pura antes del indignante ultraje cometido por el hijo del rey, yo juro, y a vosotros, oh, dioses, pongo por testigos, que expulsaré a Lucio Tarquinio el Soberbio, junto con su maldita esposa y toda su prole, con fuego y espada y por todos los medios a mi alcance, y no sufriré que ellos o cualquier otro vuelvan a reinar en Roma». Luego le entregó el cuchillo a Colatino y después a Lucrecio y Valerio, que quedaron sorprendidos por su comportamiento, preguntándose dónde había adquirido Bruto ese nuevo carácter. Repitieron el juramento y, con todo su dolor cambiado en ira, siguieron el ejemplo de Bruto, quien les incitó a abolir inmediatamente la monarquía (I, LIX).

Ovidio dice que, en su último suspiro, Lucrecia pareció realizar un movimiento de aprobación con la cabeza: sus largos cabellos rubios se estremecieron (II, 845-846).

Este caso que, en su origen, afectaba a dos personas ahora concierne a dos familias, pero también a dos formas de hacer política: esa monarquía etrusca de carácter absolutista, dictatorial y tiránico se convierte en el régimen odiado y abominado durante largo tiempo. Este juramento efectuado en presencia del cuerpo de una mujer que acaba de quitarse la vida por haber sido violada por un príncipe destinado al trono es el acto genealógico de la Roma republicana. Ovidio escribe en sus *Fastos*: «Fue el último día de la monarquía» (II, 852).

Llevan el cuerpo de la difunta a la plaza pública; el pueblo está estupefacto, y luego escandalizado. Bruto exhorta a la multitud a que lo siga en su decisión de cumplir la promesa de vengar a su pariente Lucrecia: «Exhorta a los romanos a actuar como romanos» (Tito Livio, I, LIX). La multitud se une a él como un solo hombre: Bruto y el pueblo marchan sobre Roma. En la ciudad, descubren el fervor y el furor del pueblo en armas. Informados de lo que ha hecho Sexto Tarquinio, los romanos llegan en masa. Cuando se han reunido todos allí, el heraldo toma la palabra y los invita a atender el discurso de Bruto y a congregarse en torno a él. Bruto, que simulaba la imbecilidad, depone su juego y aparece tal como es. Él, que

ha besado la tierra delante del oráculo de Delfos, sabe que es el primero en haber besado a la madre y que, por lo tanto, le corresponde la corona.

Ante la multitud reunida, Bruto cuenta lo ocurrido en la alcoba de Lucrecia, habla del dolor del padre y del suicidio de la hija; y luego, cuando llega el momento, acelera el ritmo: «Hizo hincapié en la tiranía del rey, en los trabajos y sufrimientos de los plebeyos mantenidos bajo tierra y limpiando zanjas y alcantarillas; ¡romanos, conquistadores de todas las naciones circundantes, vueltos de guerreros en artesanos y albañiles!» (ibíd.). Inflamado por esta retórica, el pueblo decide deponer al monarca y enviar al exilio a los Tarquinios. El rey se refugia en Gabios, donde algunos, recordando sus atrocidades, le dan muerte.

La monarquía ya era historia: apareció al mismo tiempo que Roma, fundada en el 753 a. C., y se hundió aquel día del 509 a. C. Había durado doscientos cuarenta y cuatro años. La asamblea de las centurias eligió a dos cónsules, Lucio Junio Bruto y Lucio Tarquinio Colatino. La República romana nació, pues, ese día, con la violación de Lucrecia y la venganza subsiguiente.

En varios pasajes del libro, Tito Livio se refiere a la honra: por esa violación, Lucrecia fue deshonrada; Lucrecia, obviamente, pero no solo ella, también su familia y su nombre, sus ascendientes y sus descendientes. Por eso lava aquel crimen con un suicidio que restaura la honra perdida. Y esa honra restaurada, al igual que la del linaje en caso de pérdida, también es honra del linaje cuando se recupera. La violación mancilla a todo el mundo; el suicidio rehabilita a todo el mundo. ¿Y eso por qué?

En Roma, la honra de una mujer no es lo mismo que el honor de un hombre. Está ligada a su naturaleza, cuya realización reside en la maternidad, es decir, en la producción de hijos que aseguren la perennidad del linaje. Esta violación es problemática porque suprime la pureza del

nombre, y por tanto su verdad. Con semejante trastorno en el linaje, ya no sabemos quién es quién, quién viene de cierto lugar y hacia dónde vamos. ¿Cómo es posible entonces la identidad? La identidad de una familia, la identidad de una ciudad, de una región, de una nación, de un pueblo, la identidad de una raza: lo que Roma quiere y lo que Occidente querrá durante dos mil años es la claridad identitaria.

Mientras se mantenga esta voluntad de identidad, la honra será el sentimiento con que se hace respetar ese mismo orden. Por eso la violación de Lucrecia tiene un carácter fundador: al aceptar la mezcla de las sangres, Lucrecia habría abolido el reino de las identidades con las que se constituye el dispositivo romano; de la pareja a la ciudad, de la familia a la comunidad, del hogar a las fronteras de un pueblo, en todos los casos se trata de una misma identidad que se afirma por la pureza y claridad de la descendencia, y por tanto de la ascendencia. El honor actúa como cemento ontológico de la comunidad.

Por eso, aunque algunos historiadores lleguen a dudar de la existencia histórica de los protagonistas de estos hechos, para que un pueblo exista y luego perdure en el tiempo y en la historia, es preciso que, a través de las mujeres, se mantenga un árbol genealógico cuyas raíces, tronco y ramas sean bien conocidas, para que los frutos se puedan identificar claramente como algo perteneciente a dicho árbol.

Asimismo, para que la sociedad romana exista, no basta que las mujeres cumplan con su deber de madres dando al marido una descendencia a la cual se transmitirá el patrimonio familiar, además de los valores de la civilización. Con el vientre de las mujeres, Roma fabrica hijos. Las hijas serán esposas, madres y matronas; los hijos serán soldados y senadores, campesinos y marineros, legionarios y comerciantes, colonos y sacerdotes,

rétores y abogados, escritores y maestros de escuela, gladiadores y deportistas. No se pide a las niñas lo que se exige a los chicos.

Si la mujer pierde su honor al perder la pureza, el hombre pierde el suyo por falta de virtud, es decir, de valentía. Para el ser y el devenir de la ciudad, la mujer debe procrear y el hombre luchar; ella hace soldados y él los conduce a los campos de batalla. Así es Roma, y sobre todo así es como Roma se hizo grande.

Lucrecia lava la afrenta de su violación con la muerte que se inflige a sí misma. Lo mismo ocurre con los hombres que han perdido el honor y que pueden redimirse con el suicidio. En los *Hechos y dichos memorables* de Valerio Máximo encontramos un capítulo dedicado al tema. Se titula «Sobre la severidad de algunos padres con los hijos». El historiador da ejemplos de hijos que no estuvieron a la altura de los valores de la República: el sentido de la palabra dada, la fidelidad, la honestidad, la lealtad, la abnegación, el valor... De la misma forma que es necesaria la carne que dan las mujeres a Roma, también hace falta que concurra el espíritu, es decir, las virtudes. Y este es el papel que compete a los hombres.

Valerio Máximo abre su capítulo con... ¡Bruto! El mismo Bruto al que debemos la abolición de la monarquía y la creación de la República tras la violación de Lucrecia hace frente a «sus hijos, [que] trataban de restaurar el despotismo de Tarquinio que él había eliminado. Como él detentaba el poder supremo, mandó que los apresaran, que les dieran latigazos delante de su tienda, que los ataran a un poste y los decapitaran. Se despojó, pues, de los sentimientos de un padre para cumplir como cónsul y prefirió pasar el resto de su vida sin hijos antes que faltar a la defensa de la República» (V, VIII, 1). En una república, falta al honor quien prefiere la tiranía, la dictadura y el poder personal a la libertad; esta falta justifica que se aplique el castigo más severo; de lo contrario, el hecho de ser padre de semejantes hijos hubiera deshonrado a quien llevaba su nombre y debía velar por la pureza ética del linaje. Bruto lava el deshonor infligido por sus hijos a su

nombre, a su linaje, a su familia, ordenando su muerte. No es tolerable que los hijos dilapiden la herencia moral adquirida por el padre y sus antepasados. Antes la muerte que el deshonor.

Casio hizo lo mismo con su hijo Espurio, quien había actuado de manera demagógica con la plebe y se había convertido en tribuno al promulgar una ley de redistribución de las tierras. «Cuando abandonó el cargo, Casio, aconsejado por familiares y amigos, lo condenó en su misma casa por haber intentado alcanzar el poder absoluto, mandó que lo azotaran y que luego lo mataran, e incluso entregó a Ceres sus bienes particulares» (V, VIII, 2). No se bromea con la República: volver a la monarquía era el peor crimen que entonces se podía concebir.

Hay un tercer padre que también quedó deshonrado cuando se enteró de que su hijo se había hecho rico al convertirse en gobernador de Macedonia. Se llamaba Manlio Torcuato y era un personaje honorable de la República, a la cual había dado numerosas pruebas de adhesión. Como los macedonios habían presentado una denuncia contra su hijo, pidió examinar él mismo el asunto antes de que la justicia hiciera su trabajo. Instruyó el caso en su domicilio; dedicó dos días enteros a escuchar a ambas partes, y al tercero concluyó que su hijo, efectivamente, había recibido dinero de los aliados, y dictó la siguiente sentencia: «Lo declaro indigno tanto de la República como de mi hogar, por lo cual ordeno que desaparezca inmediatamente de mi vista» (V, VIII, 3). El hijo se ahorca al día siguiente. El asunto podría haber acabado aquí, pero no fue el caso. «Su rigor de padre —continúa Valerio Máximo— hubiera podido suavizarse con el suicidio del hijo, al cual se había visto empujado por su sentido del honor; pero lo cierto es que Torcuato no asistió a los funerales de su hijo y, mientras se estaban celebrando, se puso a disposición de quienes acudieron a consultarle» (ibíd.). No está mal.

Un cuarto padre, Marco Escauro, descubre que su hijo no ha mostrado valentía ni valor alguno en la batalla, pues formaba parte del cuerpo de

équites romanos que fue vencido por los cimbrios y que luego abandonaron al cónsul en medio del campo. Abatidos, «regresaban a Roma temblando» (V, VIII, 4). El padre envía a un emisario para decirle a su hijo que, si aún le queda algo de honor, debe desaparecer de su vista, cosa que este hace suicidándose.

Finalmente, Valerio Máximo presenta un quinto y último padre: el senador Aulo Fulvio, quien no soporta que su hijo, que brilla por su inteligencia, su belleza y su ingenio, además de por sus conocimientos, pueda tomar partido por Catilina.

Conocemos esta historia gracias a los detalles que da Cicerón en sus *Catilinarias*: Catilina es un calavera, un libertino que a nada obedece; es hijo de una buena familia patricia, pero arruinada; intenta triunfar por todos los medios, incluso por los menos recomendables; no respeta ninguno de los valores sagrados de la ciudad: seduce, por ejemplo, a una vestal, sabiendo que a las sacerdotisas de ese culto que no respetan la virginidad se las entierra vivas, y quiso la casualidad que esa vestal fuese justamente la cuñada de Cicerón; consigue el cargo de pretor por recomendación, en este caso, de Sila; gobierna la provincia de África, donde participará en un sinfín de fechorías, robos, pillajes, violaciones y otras prácticas propias de la soldadesca; es llevado por segunda vez ante los tribunales y consigue salvar el pellejo, pero ya no podrá aspirar a ser elegido senador; al poco tiempo le pillan *in fraganti* cuando prepara una conspiración, de la que no conocemos nada más, pero los hechos están bien demostrados; se presenta a las elecciones consulares contra Cicerón tras haber fracasado contra él el año anterior; pierde de nuevo y, para vengarse, provoca disturbios sirviéndose de las capas más desfavorecidas: entra en una puja demagógica para asegurarse el apoyo de los *populares*; su determinación y las bandas que actúan en su nombre ponen Roma a sangre y fuego; entra en el Senado, en donde se encuentra Cicerón, que entonces pronuncia la célebre frase que han repetido varias generaciones de latinistas: «¿Hasta cuándo, Catilina,

abusarás de nuestra paciencia?»; la retórica ciceroniana le para los pies al demagogo, que se refugia en Etruria. Por decisión del Senado, cosa que no es legal, sus cómplices son detenidos, juzgados, condenados a muerte y ejecutados. El abogado Cicerón defiende esta forma expeditiva de saltarse las leyes y el derecho... Catilina considera la posibilidad de irse a España y reunir tropas para marchar sobre Roma, pero, advertida de ello, la ciudad envía a sus legiones y mata a tres mil hombres que ya se habían reunido para apoyar a Catilina.

A este hombre sin principios, sin fe ni ley, que pisotea la religión cívica de la ciudad acostándose con una sacerdotisa, que roba al erario público y que por oportunismo une a los pobres, a los excluidos y a los marginados de la República, lo apoya el hijo del senador Aulo Fulvio. Valerio Máximo sigue contando: «Su padre lo detuvo a mitad de camino y lo condenó a muerte, advirtiéndole antes que no lo había engendrado para que ayudara a Catilina en su ataque contra la patria, sino para que ayudara a la patria contra Catilina» (V, III, 5).

Al leer estas páginas de los *Hechos y dichos memorables*, vemos como las mujeres deben engendrar hijos dignos de sus padres, herederos de sus nombres, dignos descendientes de sus antepasados; y que los hombres deben producir ciudadanos honrados en el ejercicio de sus magistraturas, soldados valerosos en los campos de batalla, firmes defensores de la República romana y de sus valores. De lo contrario, una vez perdido el honor, solo queda el suicidio o el asesinato para lavar con sangre una falta digna de desprecio.

No puede hablarse, pues, del Bien y el Mal absolutos, construidos sobre el principio del idealismo platónico, sino que solo hay algo Bueno y algo Malo: buena es la obediencia a las leyes del *mos maiorum* que confiere el honor y la dignidad, y no olvidemos valores como el coraje, la audacia, la

lealtad, la firmeza, la austeridad, la frugalidad, la verdad, la rectitud, la probidad, la honradez y la integridad; mala es la desobediencia a esas virtudes que se asocian al deshonor y a la indignidad, y que son despreciables, es decir, la cobardía, la improbidad, la deslealtad, la debilidad, la molicie, el libertinaje, la mentira, la deshonestidad y el engaño. En una moral del honor, no hay más que individuos que han demostrado con su valor que merecen formar parte de un clan, de una familia, de una tribu. O no. Si han fallado, solo les queda una salida honorable: abandonar esta vida en la que no han sabido estar a la altura.

La moral del honor no exige lo mismo a los hombres y a las mujeres. Supone, pues, una franca y clara separación de sexos. A las mujeres, que fisiológicamente pueden concebir y gestar hijos, les corresponde la tarea demográfica de producir los soldados y ciudadanos del futuro; a los hombres que, mediante la caza, aseguran el alimento desde la noche de los tiempos mientras las mujeres en el hogar se ocupan de la prole, les corresponde formar guerreros para defender el territorio y conquistar nuevas tierras. La mujer está destinada por su cuerpo al sedentarismo del hogar; el hombre, al nomadismo de la caza, en los tiempos anteriores a la agricultura, y de la guerra, que no deja de ser una modalidad de la caza...

Lo que se le pide a Lucrecia no es valor en la guerra, como tampoco se exige a los hijos de Bruto, de Casio, de Manlio Torcuato, de Marco Escauro o de Aulo Fulvio que sean castos y fieles a sus esposas. Para Lucrecia no habría sido ninguna deshonra retroceder en el campo de batalla: primero, no la habrían enviado a luchar, y, segundo, de encontrarse allí por alguna extraña razón, ¡no habría tenido que dar pruebas de valor ni de bravura, de coraje ni de audacia!

De la misma manera, tampoco se espera de Fulvio hijo, que fue compañero de juergas de Catilina, que honre —aquí la palabra se impone— a una sola mujer: su propia esposa.

En Roma impera la monogamia... salvo cuando se la saltan. La ley, los ritos, la religión, el derecho y la moral fomentan el matrimonio heterosexual monógamo, que tiene como objetivo la constitución de una familia con el fin de permitir a los patricios llevar un nombre y transmitir una herencia. Dentro de esta configuración política, los gladiadores y los comediantes, los esclavos y las prostitutas, los libertos y las bailarinas, los favoritos y los poetas, los cocineros y los demás oficios que están al servicio de otras personas y que, por tanto, son pasivos, están siempre mal considerados. ¡Por eso las uniones legítimas no pueden hacerse con cualquiera! Cuando se idealiza a la madre, no es cuestión de tolerar un oficio o un estatus deshonroso.

En cambio, si no tienen la pretensión de ser legítimas, ¡se abren muchas posibilidades! El austero Catón formuló la regla del juego: «Si sorprendieses a tu mujer en pleno adulterio, podrías matarla impunemente sin juicio; pero, si el adulterio lo cometieses tú [...], ella no se atrevería a tocarte ni un pelo, y además no tendría derecho a hacerlo» (Aulo Gelio, *Noches áticas*, X, 23, 5); y esto lo dijo antes de meterse entre las sábanas de una de sus esclavas, cuando era ya viudo y octogenario, y tenía aún en casa al hijo y la nuera.

Las mujeres de quienes la sociedad ha declarado que no pueden ser madres porque no son lo bastante puras, no se privan de ejercer su libertad en la cama y, para ello, necesitan, obviamente, hombres que compartan sus juegos amorosos; pero no todos son en masculino lo que ellas en femenino. Con esas mujeres, todo es posible para un hombre libre; basta con que evite comprometer a una mujer que sea libre como él.

El hombre solo pierde el honor al convertirse en homosexual, si, y solo si, en esta relación, adopta el papel pasivo; pero si ocupa el papel activo, nada debe temer de la sociedad. El que toma está a salvo; el que es tomado es vil.

Valerio Máximo cuenta a este respecto una historia edificante: un joven esclavo tuvo un día ganas de comer carne; su amo, que estaba encaprichado con él, mandó matar un buey de labranza; el favorito tuvo su asado y el amo tuvo a su favorito, pero fue acusado ante el tribunal... No por haberse servido de un muchacho, sino por haber matado un animal de labranza, ¡lo cual estaba prohibido!

Los romanos castigaban muy severamente el adulterio de una mujer libre. Al principio, con la muerte... Más adelante, se establecerá que el marido repudie a la esposa discretamente y se quede con su dote. El repudio era obligatorio para el hombre, ya que de lo contrario se convertía en alcahuete.

Al mismo tiempo, los romanos se muestran muy tolerantes con las relaciones establecidas entre hombres libres y mujeres que no lo sean. El mismo Catón se encontró un día con un joven que, al salir de un burdel, reconoció, avergonzado, al austero censor. El muchacho se asustó. «Bravo, así se hace —le dijo Catón con su divina sabiduría—; pues tan pronto como hincha las venas el furioso deseo, ahí es donde los jóvenes tienen que ir, en lugar de andar machacando a las mujeres ajenas» (Horacio, *Sátiras*, I, II, 31-35). Al día siguiente, obedeciendo el consejo recibido la jornada anterior, volvió al mismo lugar. El mismo Catón lo sorprendió otra vez saliendo del lupanar y entonces le dijo, como podría haberlo hecho Diógenes: «Te he alabado, ciertamente, por acudir a la casa de las prostitutas, pero no por vivir en ella» (Porfirio, *Comentario a las Epístolas de Horacio*, I, II, 31). Acabar con un deseo que atenaza tomando el camino del burdel, sí; instalarse en él, no. Lucrecio dice lo mismo.

En Roma, se admite la poligamia mientras no ponga en peligro la monogamia oficial. Al principio, es decir, en la época de la monarquía, se aceptaba que el hombre casado mantuviera a concubinas en su propia residencia.

Escipión el Africano tuvo uno de esos caprichos con una joven sirvienta. Aunque en su casa tenía a la esposa, la abuela de los Gracos, la relación fue consumada. Cuando Escipión murió en el exilio, su esposa tuvo la elegancia de liberar a aquella mujer y casarla con uno de sus libertos. Incluso hubo una época en que la ley preveía este tipo de casos y reconocía como liberta a la concubina privada de su compañero por la muerte.

Cuando el matrimonio servía para unir nombres y familias, posesiones y tierras, riquezas y bienes, para asegurar la descendencia con hijos varones que se casarían a su vez con doncellas de buenas familias, el concubinato ofrecía la posibilidad de entablar una relación en la que ya no mandaba el dinero sino el amor o, cuando menos, una cierta complicidad amorosa.

Aquí vemos como las mujeres en general, y Lucrecia en particular, no podían permitirse que otro cuerpo mancillase el suyo. El suicidio era lo único que borraba esa mancha.

Cabría pensar, entonces, que con el suicidio basta. Sin embago, los hombres prometen vengarse, además de imponer esa muerte voluntaria. ¿Por qué? Porque la moral del honor es una moral de guerrero. Y el guerrero no teme ni la muerte a la que se expone ni la muerte que inflige.

Según algunos autores, la etimología de «honor» remite a Honos, un antiguo dios de la guerra que los combatientes invocaban antes de entrar en combate para que les diera coraje y valor, ánimo y fuerza, determinación y voluntad. El honor rendido al dios de la guerra se convierte él mismo en una especie de divinidad que se irá haciendo laica.

Un romano, pues, debe mostrar valor. En el campo de batalla, pero también en la vida corriente. Mentir, por ejemplo, no está prohibido porque sea una ofensa a Dios o a los dioses, a un trasmundo o a cualquier trascendencia; tampoco porque, en el plano de la inmanencia, la mentira descalificaría la fuente del derecho al hacer imposible la vida entre los

hombres. No. La mentira está condenada porque prueba que el mentiroso no tiene el valor de decir la verdad y asumir las consecuencias. Ni Júpiter ni el césar son los jueces del mentiroso, sino solo aquellos que, informados por el propio mentiroso, consideran que es cobarde, ruin, temeroso; y que, por lo tanto, no tiene honor.

La moral del honor supone, entonces, el juicio de terceras personas que constatan que tal o cual conducta ha sido deshonrosa conforme a los usos y costumbres que exigen a la mujer casada que demuestre su virtud siendo fiel, pura y casta, púdica y decente, y que se reserve para su marido en el marco de la familia para ser digna del nombre que lleva.

Los mismos usos y costumbres que esperan de Lucrecia que sea casta son los que pretenden que su marido demuestre su valentía. En el campo de batalla, por supuesto, pero también fuera de él: en los bancos del Senado y ante los altares del templo, en el cementerio frente a la tumba de los antepasados y en su casa con los hijos.

Entonces, si la esposa es deshonrada, solo hay una solución: para ella, darse muerte, lo cual demuestra que prefiere morir con una pureza recuperada antes que vivir en la impureza; para el marido, vengarla matando al culpable y a los que gravitan a su alrededor. La venganza es, pues, el justo castigo de la falta moral. La solución de la infracción se encuentra en la inmanencia pagana. Los problemas terrenales del deshonor se resuelven aquí y ahora. Si los dioses tienen algo que decir, será después de que los hombres hayan dicho y hecho lo necesario.

¿Hay que vengarse? Sí, por supuesto. ¿Cómo? No mediante el crimen o el asesinato, ni siquiera por la muerte voluntaria o cualquier otra solución que implique el derramamiento de la sangre propia o la de otras personas. Matar al asesino no va mucho más allá de lo que la etología nos enseña acerca de nuestra parte animal: la *vendetta* sanguinaria es el residuo bestial de una época en la que el cerebro reptiliano se imponía totalmente con las posturas de celo, el marcaje del territorio, la lógica de los machos

dominantes, los combates para poseer a las hembras, las heridas y sangre derramada para hacer huir al macho dominado.

Uno se venga conservando la memoria de la ofensa y recordando cuál es realmente el trasfondo de la persona en cuestión; el que se ha deshonrado a sí mismo no merece que se le golpee, sino que se recuerde su deshonor y que, en su fuero interno, todos estén convencidos de que forma parte de otro mundo, el mundo de los seres desprovistos de virtud. Perder el honor: ¿puede haber mayor castigo para quienes todavía creemos en el poder de esa virtud?

6

Consolar

La carta de Cicerón a su esposa

¿Se puede cargar con la pena de otro?

Casi podríamos afirmar que toda la filosofía romana ofrece un inmenso consuelo: contra la pena y el dolor, el sufrimiento y la angustia, la tristeza y los reveses de la fortuna, la enfermedad y la muerte, el exilio y la vejez, la aflicción y la soledad, la congoja y la melancolía, la ruptura y la decepción, siempre existe un texto, una página, una carta, un poema, una fábula, un párrafo, una línea, una cita de un filósofo romano que actúa como un tónico. Buscaríamos en vano esta ayuda en la filosofía idealista griega, que se mueve por el cielo de las ideas sin preocuparse mucho por la realidad del mundo concreto.

Ahora bien, la vida en este mundo es una sucesión de desencantos, decepciones y desilusiones tangibles. Seguro que existe el placer, pero está en su naturaleza ser tan fugaz como el perfume de una rosa; seguro que existe el placer de recordar el placer pasado, o el placer que nos proporcionan el proyecto y la esperanza de un placer que gozaremos. Pero son fragancias de una misma rosa cuyo aroma sigue siendo precario.

¿Y qué es mucho más seguro? Pues el cuerpo que se cansa y cede; la acumulación de años penosos para la carne y el espíritu; la traición de

aquellos a los que hemos dado y nos lo reprochan un día; la enfermedad que ataca el cuerpo o el alma, sea la nuestra o la de las personas amadas; la ingratitud que es proporcional a los dones recibidos; la desaparición de los ancestros, de los abuelos y luego de los padres, pero también de los esposos y esposas, y a veces de los hijos.

También debemos contar con los reveses de la fortuna propios de la época que vivimos: las guerras perpetuas y las nuevas epidemias, la violencia en la ciudad y las derrotas militares, las servidumbres que cambian de rostro en cada siglo pero que siempre perviven, la sumisión a los tiranos y a los demagogos, a los dictadores y a los embusteros.

No es ser pesimista enumerar lo que constituye la historia de cada uno y la de todos. La de los individuos y los pueblos, las subjetividades y las totalidades, las singularidades y las naciones. Es ser trágico; o, dicho de otro modo, es ver la realidad tal como es, o sea, tal como la historia nos la enseña en lo que fue y la psicología más elemental en lo que es.

Por eso la lectura de los historiadores y los memorialistas —Tácito y Tito Livio, Valerio Máximo y Aulo Gelio—, la de los moralistas, como Plutarco, o los filósofos —Lucrecio, Cicerón, Séneca y Marco Aurelio—, pero también la de autores de comedias como Plauto y Terencio, y poetas como Catulo, Horacio, Tibulo, Propercio, Marcial, Juvenal, Ovidio, Persio y Virgilio, claro está, o la de un fabulista como Fedro, nos informa de lo que ha sido el hombre, de lo que es y de lo que será.

Los animales de las *Fábulas* de Fedro nos ofrecen una lección de sabiduría insuperable. Recordemos «El lobo y el cordero», «El lobo y el perro», «El cuervo y el zorro», «La rana que quiso ser buey», «El zorro y la cigüeña» y la sublime «El zorro y las uvas», entre tantas otras historias hoy bien conocidas a través de La Fontaine, por ejemplo. Que la razón del más fuerte siempre es la mejor, que hay que preferir la aspereza de la libertad a la dulzura de la domesticidad, que el adulador vive a expensas del que le escucha, que no sirve de nada querer ser siempre socialmente más grande

que el vecino, que una ofensa nunca queda sin venganza, que la negación rige el mundo de los impotentes, y tantas otras verdades sobre la naturaleza humana son auténticas lecciones de lucidez sobre lo que es el hombre y lo que puede infligir a su semejante. Todo fabulista es un moralista que sigue los pasos de los filósofos cínicos desnudando nuestras quimeras.

¿Qué hacer en un mundo así? Los filósofos romanos responden con un género literario: la consolación. Puede adoptar la forma de una carta dirigida a quien se quiere ayudar a soportar la muerte de un hijo, de una esposa o de un marido; pero también puede ser un poema. Así, Catulo consuela a Licinio Calvo por la muerte de su mujer, Quintilia (96), y Horacio ofrece una oda a Cayo Valgio Rufo por la muerte de su hijo (II, IX). También puede ser una misiva, como la que Plinio el Joven le envía a Colono cuando muere su amigo común Pompeyo Quintiano (IX, 9) o Cicerón a Tito (*Cartas a los familiares*, V, 16, carta 437).

Y luego están los textos específicamente redactados por los filósofos a este efecto; Cicerón, Séneca y Plutarco nos han dejado algunos, donde vemos lo que en un principio fue la conclusión del ejercicio retórico que era la oración fúnebre y luego se convirtió en una verdadera obra destinada a calmar el dolor del lector al que estaba dedicada.

Para el filósofo, se trata de afirmar el poder del verbo sobre los golpes del destino, la preeminencia de la razón sobre el *fatum*, el papel determinante de la reflexión sobre la aflicción, el poder terapéutico de la filosofía sobre los males de este mundo.

Detrás de ese ejercicio romano, seguimos encontrando en todo momento la idea estoica de que la realidad no es más que la representación que de ella nos hacemos y que, si bien no podemos hacer nada sobre lo que acaece, al menos tenemos poder sobre *la idea que nos formamos* sobre lo que acaece. Y eso lo es todo. Nada puedo hacer contra la muerte de un hijo, pero sí puedo actuar sobre los sentimientos y las emociones que me embargan cuando sucede esa muerte.

En todas las consolaciones encontramos los mismos argumentos; y no son infinitos. Pero siempre podemos separar las consolaciones que tratan de resolver el problema de forma inmanente, es decir, recurriendo solamente a argumentos que remiten al aquí y ahora (relativización, contextualización, minoración, positivación, mejora...) y no al más allá. Es el caso de Plutarco.

Algunas consolaciones, más griegas que romanas, se basan justamente en el *Fedón* de Platón, que como sabemos defiende un mundo bipolar que luego será reciclado en la construcción del universo judeocristiano: un mundo material y desvalorizado frente a un más allá inmaterial y valorizado.

Recordemos que, antes de quitarse la vida, Catón de Útica, bisnieto de Catón el Viejo, dedica la última noche a leer y releer ese diálogo del filósofo griego en el cual se dice que la muerte no es nada, o, mejor dicho, que la muerte es un bien, ya que permite al alma inmaterial deshacerse de una vez del cuerpo putrescible —o pecaminoso, como dirán los cristianos— y, por lo tanto, acabar con los deseos y las pasiones, las pulsiones y las envidias; dejar atrás la miseria del mundo y la maldad de los hombres en aras de una vida de puro espíritu jubilatorio, y recuperar por fin su medio originario: el de las Ideas puras. En pocas palabras: abandonar este mundo no es nada, pues entonces nos encontramos con un trasmundo que es el verdadero mundo, y eso da su sentido al inframundo en el cual estamos pudriéndonos.

En su *Consolación a Apolonio*, un padre que acaba de perder a su hijo, Plutarco cita a Platón y nos remite al *Fedón*, naturalmente, pero también a *La república*, al *Menón* y al *Gorgias*. El más griego de los pensadores romanos alaba a este autor canónico para los idealistas, que «fija a las almas virtuosas una estancia particular en la cual, tras la muerte, gozan de los

honores y las recompensas debidas a su piedad» (34, 120B). ¿No parece, bajo Tito, el sermón de un predicador del Gran Siglo francés?

Lo mismo ocurre en el *Escrito de consolación a su mujer*, una carta enviada a su esposa cuando se halla de viaje, lejos de ella, y ambos acaban de perder a una hija. Sin duda, Plutarco utiliza los argumentos tradicionales de la consolación: la pena es justa pero es injusto prolongarla; el dolor se puede defender siempre que sea moderado; la hija, que se llamaba Timóxena y tenía solo dos años, era dulce y admirable, de buen carácter y alma perfecta, generosa y desprendida, y estas son cualidades que deben alegrar más que afligir; la legítima pena de los padres no debe impedir la más legítima exigencia de autocontrol, que obliga a no llevar luto, a no llorar, a no afligirse, a no hacer un espectáculo de sí mismos, a permanecer dignos, a no lamentarse ni gemir, a no llevar ropas negras ni cortarse el pelo, a no descuidarse físicamente, a no solicitar el coro de las plañideras profesionales y todo lo que se asemeje al «duelo inmoderado» que impide a los supervivientes llevar una vida normal; el lugar donde está Timóxena desde su muerte es el mismo que donde estaba antes de morir; por lo tanto, que ya no exista no debería ser muy distinto de cuando aún no existía, no hay más motivo para disgustarse por lo que fue antes de la vida que por lo que es después de ella; claro que los dos años de su corta existencia han sido motivo de alegría, cosa de la que, una vez más, hay que regocijarse más que entristecerse; el mal momento que es el duelo no debe afectar a toda la vida cuando esta es generalmente dichosa, lo cual es el caso en la familia de los Plutarco, según escribe este último a su esposa; la muerte hace que uno se sustraiga al mal y al sufrimiento, así es que esta hija no conocerá nunca estos motivos de aflicción, cosa de la que hay que alegrarse; a su edad no ha conocido más que pequeñas alegrías, ¿por qué tendría uno que desesperarse porque se vea privada de esas alegrías añadidas que no ha tenido? Pero el argumento más decisivo se encuentra sin

duda en la conclusión, que según dice Quintiliano en sus *Instituciones oratorias* es determinante para obtener la adhesión del público.

¿Qué encontramos en las últimas líneas de este *Escrito de consolación*? Algo nada sorprendente: un discurso de raíz platónica sobre la alegría de ver el alma inmaterial liberada finalmente por la muerte de su prisión material. Leamos: «El alma que ha sabido despegarse pronto de los afectos terrenales que tuvo que compartir durante algún tiempo con el cuerpo se adapta con facilidad a un estado más perfecto. El pliegue que había adoptado por primera vez cambia sin dificultad a una disposición más conforme con su naturaleza. De la misma manera que el fuego que acaba de apagarse vuelve rápidamente a prender y reaviva enseguida su ardor, Dios también se apresura a obligar a un alma que acaba de habitar el cuerpo "a pasar rápidamente por la puerta de los infiernos" antes de que haya concebido un afecto demasiado vivo por la tierra, y que el amor del cuerpo, como un hechizo mágico, la haya desnervado y ablandado» (10). En otras palabras: dichosa es la niña de dos años cuya muerte permite al alma que ha permanecido pura no comprometerse durante más tiempo con la tierra, corriendo así el riesgo de merecer el infierno, ya que, gracias a ello, se ve destinada a una vida *post mortem* feliz. Todo esto suena como el *Fedón.*

Me sorprende que este argumento no baste por sí solo: si realmente la muerte es un bien porque libera al alma inmaterial de la prisión de su cuerpo material y luego se encamina hacia una vida definitivamente feliz, entonces, ¿a qué viene molestarse en defender argumentos inmanentes? Frente al paraíso, o digamos mejor frente a la certidumbre del empíreo, ¿a qué vienen las demostraciones triviales y comunes, inmanentes y filosóficas? La promesa de una existencia de pura espiritualidad que ignora los males del mundo terrenal debería bastar para colmar a los supervivientes. En buena lógica, estos tendrían que alegrarse, tendrían que bailar, cantar, comer, beber y celebrar a los difuntos apasionados por la beatitud de las almas... Las ficciones religiosas no son en realidad

suficientes, ya que la filosofía constituye el núcleo duro de la *Consolación* y se deja para la *peroratio* o conclusión lo que habría debido constituir el epicentro nuclear de la demostración. Dios lo puede todo, ciertamente, pero la filosofía es más útil.

Cicerón experimentó en carne propia el sufrimiento por la muerte de un familiar y, en el plano teórico, practicó la escritura de una consolación. El filósofo perdió, en efecto, a su hija Tulia y escribió una consolación dirigida a su mujer, que por desgracia se ha perdido. Existe un escrito de consolación que podríamos atribuir a un Pseudo Cicerón, pues se ha demostrado que no es suya, aunque esté construida según las reglas de este ejercicio de estilo.

Tras la muerte de Tulia, Cicerón se refugia en su villa de Túsculo, donde escribe sus famosas *Tusculanas*. Este libro moral, que es uno de los más importantes de la filosofía antigua, contiene cinco reflexiones. Cada una responde a una pregunta fundamental: ¿La muerte es un mal? ¿El dolor es el mayor de los males? ¿El sabio es accesible al dolor? ¿Está el sabio al abrigo de las pasiones? ¿Basta la filosofía para asegurar la felicidad?

Naturalmente, es la tercera *Tusculana* la que trata el tema que nos ocupa, aunque todas irradien su luz como una estrella alrededor del mismo centro: ¿cómo llevar una vida filosófica en un mundo pródigo en desgracias, miserias, tormentos, dolores, penas y sufrimientos? Entre estos infortunios, la muerte de un ser querido es posiblemente uno de los mayores.

Si esta meditación tiene interés es porque Cicerón critica las tesis de sus adversarios filosóficos: los epicúreos, los cirenaicos y los platónicos —en este caso Crantor y Carnéades—, además de los peripatéticos. Esta forma de proceder constituye, pues, una especie de enciclopedia de los argumentos ofrecidos en materia de consolación por filósofos como Epicuro, Aristipo, Platón y Aristóteles, así como por sus discípulos. Cicerón interviene

también en el momento de la *peroratio* y termina con un elogio de la voluntad que instala su reflexión en el campo estoico.

¿Qué dice el texto? Cicerón afirma que la pena es una de las pasiones más violentas que un hombre puede experimentar; que la preocupación por el cuerpo es grande y la preocupación por las almas pequeña; que un alma siempre puede juzgar a un cuerpo enfermo, mientras que lo contrario no es cierto; que al separarnos de la naturaleza, los poetas nos han llevado por mal camino, pues es a ella a la que tenemos que dirigirnos si queremos encontrar sentido a todo lo que sucede en el universo, a las alegrías y a las penas; que esos mismos poetas alaban falsas virtudes, como el deseo de honor o la sed de gloria, el ansia de reputación o la aspiración al reconocimiento, mientras descuidan las auténticas virtudes que son el conocimiento de las cosas y de la verdad, el poder de la voluntad y el dominio de uno mismo; que la enfermedad del alma es la falta de sabiduría, y que, por tanto, la posesión de sabiduría equivale a buena salud; que esa sabiduría se obtiene mediante la práctica de la filosofía; que la salud es equilibrio, igualdad, tranquilidad, y la enfermedad locura, insania, sinrazón y desmesura.

Cicerón traza una genealogía de la pena. Para ello, propone una tipología de las pasiones. Son de dos tipos y cada uno se divide en dos partes. Primer tipo: las pasiones que nacen de la idea del Bien y que se dividen en *Alegría*, que es pasión por algún bien noble, y *Codicia*, que es deseo intemperante de un bien anhelado; segundo tipo: las pasiones que nacen de la idea del Mal y que se dividen en *Temor*, que es la opinión relativa a un gran mal que nos amenaza, y *Tristeza*, que es la opinión relativa a un gran mal que ya está aquí. En este orden de ideas, la pena es «la idea que nos hacemos de un mal reciente» (III, XII, 26).

En la medida en que conlleva languidez y angustia, consternación y desesperanza, la pena debe ser siempre combatida por el sabio, que no puede serlo o seguir siéndolo si se deja dominar por las pasiones. La

sabiduría no es un asunto propio del sabio profesional, sino de la edificación personal, que está al alcance de cualquiera. Cicerón no quiere añadir un filósofo a la lista de asalariados de la disciplina, sean sofistas o rétores, profesores o preceptores, sino proporcionar a todos los que tengan una pena los medios para convertirse en dueños y señores de su naturaleza.

«Hay pena —afirma Cicerón— cuando un acontecimiento nos parece un gran mal que está ahí y pesa sobre nosotros» (III, XIII, 28). Toda la argumentación del filósofo reside en la palabra *parece*. En efecto, Cicerón no dice que se trate de un mal que *pesa* sobre nosotros, sino que *parece pesar* sobre nosotros. De manera que la pena no tiene una existencia objetiva, *no es*, sino que más bien es subjetiva, *nos parece*. No tiene existencia alguna fuera de su apariencia. La causa del sufrimiento es la opinión, es decir, la idea que nos hacemos de él. El estoicismo es una cuestión de voluntad, de pura voluntad; es solo lo que nosotros queremos que sea. Por lo tanto, la pena solo existe y dura en la medida en que queremos que exista y dure. O, por lo menos, en la medida en que no queremos que no exista o deje de existir, que no dure o deje de durar.

¿Qué consuelo aportan los epicúreos? Cicerón ataca con fuerza a Epicuro y sus discípulos. Para utilizar una palabra que hará las delicias del Gran Siglo, niega que el esparcimiento pueda ser una solución para la pena. Epicuro piensa que no sirve de nada hacer presente un mal que sucedió o un mal que ha de suceder activando en el presente un mal que existió o un mal que tememos que se materialice. No sirve de nada infectar el aquí y ahora con el recuerdo o la existencia futura de males que han existido o podrían existir. El mal que ha tenido lugar ya basta, no es prudente darle una duración que solo tiene porque nosotros mismos se la conferimos. Es preciso, pues, apartar del pensamiento el recuerdo o el temor del mal. Y, para ello, hay que apartar la pena concentrándose en otros objetos. Es decir: divirtiéndose, en

el sentido pascaliano del término. También se puede apuntar al placer, ya sea reactivando placeres pasados o haciendo presentes placeres venideros. Porque, de la misma forma que un sufrimiento antiguo vuelve a la vida con un recuerdo o que un sufrimiento imaginado se convierte en sufrimiento auténtico merced al miedo, un placer antiguo cobra vida con su recuerdo y un placer esperado se vuelve vivo con su mismo deseo. Así pues, se trata de hacer un uso sabio del presente, viviéndolo plenamente después de haber eliminado la doble amenaza del pasado y del futuro.

Cicerón se opone a esta negativa a pensar en el futuro, porque prever es prevenir. No pensar en el hecho de que vamos a sufrir no impide que el sufrimiento se produzca si tiene que producirse y no hace que se produzca cuando lo hace. Es más: prepararse para lo peor es esperarlo para combatirlo mejor cuando llegue. Saber que todo es posible no es desesperante sino fortalecedor. Ser sabio es prepararse para lo que fatalmente ocurrirá algún día: el sufrimiento y el duelo, la vejez y la pena, la miseria y la pobreza. Saber que hay cosas contra las que nada podemos, que son inevitables y que no sirve de nada rebelarse antes de que lleguen, pero tampoco y sobre todo cuando llegan, es sabiduría y nada más. Y negarse a afrontar el sufrimiento es impedir que se haga el trabajo de la voluntad. Negar el mal impide luchar contra aquello que rechazamos, recusamos y negamos. Epicuro nos invita a mirar para otro lado; ¿cómo enfrentarse entonces a lo que debemos combatir? Pretende, así, no dar pábulo al disgusto porque nos hace falta placer, que es ausencia de sufrimiento, lo cual define el supremo bien.

El estoico Cicerón no puede aceptar que el placer sea el bien supremo. Cree, naturalmente, en la virtud, el valor, la templanza, la probidad, la moderación, la prudencia, la honradez, y afirma que un epicúreo es... un «perverso», un ser «vil», ¡un «hombre afeminado»! (III, XVII, 36).

Digamos, de paso, que Cicerón hizo mucho por la mala fama de los epicúreos, de quienes no podía ignorar que no eran ni mucho menos la

caricatura que él siempre nos presenta. Epicuro, que fue el primer epicúreo, lo cual es una perogrullada, no fue para nada un hombre perverso, vil y afeminado, ni por supuesto vicioso, cobarde, intemperante, excesivo y deshonesto. Y nada en la doctrina del Jardín justifica el comportamiento que Cicerón ataca. Recordemos que el epicureísmo fue un pensamiento muy del gusto de César, y que Cicerón, que aspiraba a hacer carrera política, detestaba al hombre apuñalado por Bruto.

Cicerón cita al epicúreo Zenón de Sidón, cuyas enseñanzas siguió en Atenas, para demostrar que los placeres epicúreos son los placeres corporales. Pero el propio Cicerón carece de probidad cuando escribe: «Suponed que el supremo bien consista en no sufrir (aunque no se llame placer a esto, pero no hace falta tratar ahora todas las cuestiones): ¿es esto lo que se nos propone para aliviar nuestro sufrimiento?» (III, XVIII, 40). Porque no es necesario suponer algo que ya está dicho: según expresa el propio Epicuro en su *Carta a Meneceo* (128), el placer se define por la ataraxia, que es nada más y nada menos que la ausencia de sufrimiento del alma, y por la aponía, que es también ausencia de sufrimiento, ¡pero esta vez del cuerpo! Que no haga «falta tratar ahora todas las cuestiones» es un truco de sofista, porque es ahora o nunca, pero si tal fuera el caso, semejante alegato de acusación no sería posible.

Por lo tanto, a pesar del duro núcleo de la doctrina, Cicerón cita de nuevo a Zenón, que afirma que solo existen placeres corporales. ¿Y cómo podría ser de otro modo en un filósofo para quien todo es corporal, puesto que todo está compuesto por átomos organizados en el vacío? Cuando solo hay materia, todo es materia, incluidos los placeres, la virtud, el bien supremo. ¿Qué otra cosa puede ser, si no?

Y a continuación Cicerón enhebra una serie de perlas sofísticas en las que ridiculiza el epicureísmo: «¿Y si ves a uno de los tuyos afligido por la tristeza, le darás un esturión en lugar de un tratado socrático? ¿Le exhortarás a que oiga los sonidos de un órgano hidráulico en lugar de las

palabras de Platón? ¿Le presentarás flores variadas para que las contemple? ¿Le acercarás el ramo a la nariz? ¿Quemarás perfumes? ¿Lo invitarás a adornarse con guirnaldas de rosas? Y si además le propones algo mejor, seguro que habrás conseguido que su pena desaparezca» (*Tusculanas*, III, XVIII, 43). Ningún texto epicúreo permite justificar semejantes sandeces. Epicuro, que enseñaba a beber agua para calmar la sed, que es un sufrimiento, a comer un pedazo de pan para suprimir el hambre, que es otro sufrimiento, y que cifraba el placer únicamente en el cese de estos sufrimientos, que un día se dio un banquete con un tarrito de queso que le regaló un discípulo, *cosa que Cicerón sabía*, jamás habría podido prescribir el esturión, es decir, el caviar, como remedio para la tristeza. Argumentar de una forma tan grotesca y malévola es caricaturizar el epicureísmo. Y lo mismo sucede cuando se invocan los sonidos de un órgano, pues es sabido que Epicuro condenaba la música.

Sin sentirse incomodado por su mala fe, que le hace presentar a Epicuro como un sibarita entregado a la lujuria y los perfumes, la gula y el caviar, rodeado de músicas emolientes, guirnaldas de flores y perfumes embriagadores, Cicerón vuelve a la carga. ¿Qué es lo que propone, según él, el epicúreo para el dolor de Andrómaca? «Pongámosla sobre un colchón de plumas; hagamos venir a una tocadora de cítara; quememos ungüentos perfumados en una copa; preparemos alimentos y brebajes dulces. ¡He aquí los bienes con los que se ahuyentan las penas más pesadas!» (III, XIX, 46).

Es curioso hallar esta crítica del hedonismo vulgar en el mismo Cicerón, que se lo atribuye a sus adversarios epicúreos, cuando el retrato que hace de esos hedonistas más bien abúlicos es el suyo propio, como sabe cualquiera que conozca un poco su vida... El viejo adagio que reza «Haz lo que digo pero no lo que hago» no tiene edad.

Cicerón termina su ataque diciendo que, obviamente, Epicuro afirma que «el placer supremo es no sufrir» (III, XX, 47), pero que esta teoría desemboca obligatoriamente en el goce sin conciencia y que, por lo tanto,

se contradice. El estoico afirma que el placer del cuerpo no puede ser un fin en sí mismo y que él, por su parte, es partidario del placer del alma. Epicuro, para quien el alma es corporal, también. Dejémoslo aquí.

Cicerón no quiere sostener ni defender el epicureísmo porque sería romper políticamente con sus apoyos y tomar el partido filosófico de sus adversarios en el Senado. El amor a la verdad no siempre se impone en quienes se las dan de filósofos y prescriben cómo hay que ser: el epicureísmo no fue la caricatura que de él hace Cicerón.

La lección que nos brindan Epicuro y los suyos sobre el arte de vivir el momento presente como una posible consolación y de procurarse uno satisfacción llenándolo de recuerdos de antiguos placeres o evocando placeres venideros para no dejar espacio al recuerdo de lo que nos provoca dolor, no es una técnica existencial tan vana como Cicerón pretende. No hace falta apelar a las flores y los perfumes, el caviar y el vino de Falerno, las bailarinas y la música, unos placeres de los que disfrutaban los amigos reunidos en las lujosas villas del senador romano...

¿Qué consolaciones aportan los cirenaicos? Como también ellos son filósofos hedonistas, Cicerón los refuta. Pero lo hace de pasada, sin insistir, porque su pensamiento es evidentemente más elaborado de lo que él reconoce. Retiene una única idea de los discípulos de Aristipo de Cirene: la de que «un acontecimiento solo causa dolor si es inesperado» (III, XXII, 52).

Los cirenaicos pensarían, pues, que lo que no ha sido previsto y surge de improviso causa más estragos que aquello para lo que uno está preparado; que nos falta tiempo y perspectiva para relativizar lo que acontece; que podríamos habernos evitado algo de dolor de haber estado al corriente de su llegada y habernos preparado, y así nos habría afectado menos; que la

desgracia nos parece entonces consecuencia de nuestra impericia, ya que nos reprochamos no haberla anticipado.

Y luego formula esta idea más interesante, pero que no parece provenir de los cirenaicos: «A medida que transcurre el tiempo, el dolor va disminuyendo, y algunas veces hasta desaparece del todo, aunque subsista el objeto que lo ha provocado» (III, XXII, 53). La entropía que lo desgasta todo también desgasta el desgaste; desgasta la muerte; desgasta el dolor; desgasta el sufrimiento; desgasta lo que desgasta. Y, como demuestra la experiencia por ejemplo en el caso del duelo, lo que era insoportable en el momento de anunciarse la muerte lo sigue siendo los días y semanas siguientes, un poco menos los meses y años siguientes, pero llega un momento en que la foto que provocaba sollozos pueda mirarse con ternura y afecto sin derramar lágrimas.

El tiempo es, pues, el aliado del que sufre: ningún dolor dura eternamente. Lo cual daría la razón a los epicúreos: todo lo que distrae del dolor es tiempo ganado contra él. A cada día le basta su pena: llenemos cada jornada con todo lo que la priva de tristeza. Llega un día en que el fuego arde y quema menos sin dejar nunca de calentar:

> La pena, merced a un decrecimiento insensible e imperceptible, se debilita por sí misma y con el paso del tiempo, no porque haya habido algún cambio en la desgracia que ha producido ese dolor, sino porque la experiencia nos enseña lo que debería habernos enseñado la razón, esto es, que las desgracias de la vida son mucho menores de lo que parecen a primera vista (III, XXII, 54).

¿Cuál es, pues, la solución de Cicerón? Si Epicuro, Aristipo y sus discípulos no gozan de sus simpatías, ¿qué es lo que aporta él? Tampoco merecen su aprobación Carnéades y Crantor, dos filósofos que dicen ser de la Academia de Platón. Los despacha en cuatro líneas.

Cicerón cree en el poder de la voluntad. Hay que querer no sufrir para dejar de sufrir. Para ello, se empezará recordando la grandeza que muchos mostraron soportando los golpes del destino sin inmutarse, sin afligirse, sin mostrar su pena, sin llamar la atención con conductas inconvenientes como

arrancarse el cabello, gritar, llorar, gemir, etc. Grandes son los que permanecieron tranquilos y sabios cuando estaban en el ojo del huracán.

Cicerón escribe: «Una vida honesta y gloriosa procura un consuelo tan grande que bien la aflicción no alcanza a quienes han llevado una vida semejante, bien el dolor del alma no les produce más que un leve pinchazo» (III, XXV, 61). Grandeza ante todo; dignidad también; elegancia en la práctica rigurosa de una virtud que prohíbe abandonarse, relajarse, hundirse; dominio de sí. El ejemplo de la contención nos ayuda a contenernos, lo mismo que el del apoltronamiento nos incita a apoltronarnos.

En el caso del duelo, al abandonarse a la pena, uno cree ser agradable al muerto y a los dioses. Pero al difunto le importa tan poco nuestra aflicción como a las divinidades. La pena es un asunto entre el yo y uno mismo. Nada más.

Es un error sentirse culpable cuando, en medio de un duelo, uno se sorprende sonriendo o riendo, disfrutando con lo que hace o sintiendo alegría: se siente uno culpable y se aflige entonces por no afligirse, o por no hacer durar la aflicción, por suspenderla. «Cuando ha remitido el duelo y se ha comprendido que no sirve de nada afligirse, ¿no muestran acaso los propios hechos que toda aquella actitud era voluntaria?» (III, XXVII, 64). Cicerón sostiene, pues, que la pena existe y dura mientras hayamos elegido que exista y persista. Su existencia y su duración dependen de nuestra voluntad; su desaparición también. La pena no tiene existencia propia; es producto de nuestra incapacidad para tensar nuestra voluntad como un arco contra ella.

Si las consolaciones no consuelan, no es culpa de ellas, sino de sus lectores, que no quieren ser consolados. Porque todas explican que no es razonable dar libre curso a las pasiones tristes en nuestro interior; que el sabio no permite que lo alcancen los golpes del destino; que la deconstrucción de los motivos de sufrimiento hace pedazos lo que produce

en nosotros turbación; que la filosofía desactiva cualquier lógica mortífera con ayuda de una razón bien conducida. Por lo tanto, si no tienen efecto es porque el afligido alimenta dentro de sí la aflicción como una flor del mal.

Hacia el final del tercer libro de las *Tusculanas*, Cicerón confiesa que ha examinado las formas de la consolación en muchos filósofos para poder experimentar su validez en el momento en que se encontraba afectado por la muerte de su hija: «Tenía el corazón lleno de dolor, y probaba todas las maneras de curarlo» (III, XXXI, 76). La verdad es que emprende un debate más encarnizado contra Epicuro que contra Carnéades, Crantor o los peripatéticos, a los que despacha con unas pocas frases; lo cual es normal. Él, que en la vida era epicúreo, en el sentido vulgar del término, sobre el papel tenía que ser estoico.

Al final, admite que ha desbarrado un poco y que tal vez no ha tratado el tema como habría debido. Cicerón se acuerda de que empezó un diálogo que luego se convirtió en monólogo: «No sé cómo ha sido, pero mi discurso se ha alejado mucho del tema que tú me habías propuesto» (III, XXXIII, 80). Efectivamente. El rigor, la composición y el equilibrio dejan bastante que desear, pero ¿no es propio de las conversaciones ficticias de las *Tusculanas* el no obedecer a un plan que recuerda demasiado a la palabra escrita?

Volviendo a la pregunta inicial: «¿El sabio es accesible al dolor?», la respuesta es no, claro que no. «El sabio no inventa ni añade nada a la aflicción con su opinión; no cree que sea razonable infligirse los peores tormentos y sumirse en la tristeza; piensa que nada puede ser más contrario al sentido común. [...] La doctrina estoica nos enseña a ver que todo lo que hay de malo en la aflicción no depende de la naturaleza, sino que procede del juicio voluntario y de una opinión errónea» (III, XXXIII, 80-XXXIV, 84).

Cicerón reconoce que la pena aparece en muchos problemas de la vida: en el duelo y el sufrimiento, claro está, pero también en la miseria, la

pobreza, el exilio, la pérdida de la patria, las decepciones, la esclavitud, la enfermedad, la ceguera y tantos otros golpes del destino.

El filósofo retoma su tesis de nuevo: «Toda pena está lejos del sabio, porque es algo vano e inútil, porque no viene de la naturaleza sino de nuestro juicio, de nuestra opinión, de algo que provocamos nosotros haciéndola indispensable. Si se suprime este componente, que es enteramente voluntario, se suprime la aflicción» (III, XXXIV, 83). Aquí es el filósofo quien habla: se muestra marcial y directo, rígido incluso; levanta la cabeza y adelanta el mentón, mira al frente con orgullo, como si acabara de pronunciar un buen alegato destinado a salvar a su cliente. El tratado termina con este punto final digno de un abogado.

Pero a continuación, apenas separadas por un punto y coma, Cicerón añade unas confidencias que revelan el fondo de su pensamiento; acaba de hacer el elogio de la voluntad, pero seguidamente apunta:

> Quedará no obstante la mordedura en el alma y el encogimiento del corazón; digamos que son hechos naturales y no les demos el nombre de aflicción, término pesado, horrible, funesto, que no puede en modo alguno acompañar a la sabiduría ni, por decirlo así, cohabitar con ella (ibíd.).

¡Vaya, vaya, Cicerón! Si la pena no tiene nada que ver con «la mordedura en el alma» ni con «el encogimiento del corazón», ¿qué es entonces? Aquí es el hombre quien habla; o, mejor dicho, el padre de familia a quien la muerte ha arrebatado una hija, y por más que en su pretorio se envuelva con la toga y rechace la pena, no puede evitar, una vez pronunciado su discurso, sentir que, aunque no quiera, la pena *sigue ahí*. Este era el tema...

Cuando murió su hija, Cicerón no fue ciceroniano; más bien fue... «epicúreo» en el sentido exacto de la caricatura que él mismo hizo de esta doctrina. El hombre era rico, adoraba el dinero, estaba apegado a las cosas, le gustaban los perfumes y los vinos exquisitos, los banquetes lujosos y los

objetos de arte, los libros costosos y las villas que coleccionaba, las piezas de arte griego y las ropas caras; tenía esa mesa ahora famosa, cuyo coste astronómico le valió ser conocida más allá de Roma; fue poco escrupuloso cuando se trataba de obtener herencias que aumentasen su fortuna o cuando había que perpetrar lo que hoy llamaríamos delitos con información privilegiada. Este es el hombre que, escribiendo contra Epicuro y los epicúreos, afirmó que el placer no podía ser el bien supremo.

No consta que, durante ese periodo de duelo, viviera como un asceta, que renunciase a la vida mundana, a las facilidades del gran mundo, a sus numerosos criados y a sus esclavos. Lo que sí sabemos, por su correspondencia con su amigo Ático, es que enseguida se puso a trabajar en una consolación. A propósito de este trabajo, le escribe a Ático:

> [Así] he impedido que mi dolor sobrepasara los límites prescritos por los grandes filósofos. No solo he leído todo lo que se ha escrito sobre el tema, lo cual ya es en sí mismo una prueba de coraje, sino que lo he asimilado hasta el punto de fundir ese pensamiento en mi obra, lo cual denota que mi espíritu no está debilitado o abatido (XII, 21, 5).

En otras palabras, Cicerón no habla de lo que le ha ayudado realmente a superar la pena, esto es, pensar, reflexionar, leer a los filósofos que han escrito sobre el tema y escribir él mismo sobre ello. Esto es, propiamente, distraer al espíritu para que se ocupe del placer mismo, aquí el placer de pensar y de escribir, de meditar y de reflexionar, de poner en palabras lo que nos perturba, de imponer orden filosófico sobre el desorden y el caos existencial. Este placer sirve para *hacer que pase el tiempo*, lo cual, como él mismo ha dicho, hace maravillas a la hora de suavizar la pena. O sea, que los epicúreos tenían razón: hay que llenar el presente con cosas agradables para que el tiempo haga su trabajo de desgastar la pena.

Ya se trate de recuerdos agradables, de proyectos agradables o de una actividad agradable, filosofar es desgastar la pena que a su vez nos habrá desgastado a nosotros mismos. Recordemos «la mordedura en el alma» y «el encogimiento del corazón»: un alma mordida y un corazón encogido no

pueden evitar ser mordida la una y encogerse el otro. Por muy filósofo que sea el apenado...

Intermedio 6. La pierna de Epicteto el cojo

La gran gesta de la filosofía antigua está llena de historias que a menudo son menos históricamente verdaderas que metafóricamente significativas. Estas historias cuentan anécdotas, episodios edificantes. Pueden no haber tenido lugar realmente, históricamente, verdaderamente, factualmente; sin embargo, son ciertas porque condensan toda la filosofía del protagonista en una fábula o una alegoría destinadas a educar y edificar a quien las escucha o las lee.

Así sucede, por ejemplo, con Diógenes de Sinope. Según las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* del historiador Diógenes Laercio, aquel murió después de haberse comido un pulpo crudo; otra versión cuenta que él mismo se quitó la vida conteniendo la respiración; una tercera nos dice que lo mordió un perro con el que se estaba peleando por ese pulpo. Y las tres versiones son ciertas.

No ciertas según la historia, porque tiene que ser la una o la otra: si muere de un cólico por haber comido pulpo, no puede morir por la mordedura de un perro al que le estaba disputando el cefalópodo. A menos, dirían un sofista o un rétor, que sucumbiera en virtud de ambas causas: se peleó con el perro por el cefalópodo, se lo arrebató al animal y este, para vengarse, le mordió en el tendón, de modo que Diógenes habría sufrido tanto el cólico como la rabia. Pero, entonces, ¿qué hacemos con la respiración contenida? Un tercer sofista añadiría que Diógenes se comió el pulpo, que el perro lo mordió y que contuvo la respiración. Un cuarto, positivista y discípulo de monsieur Homais, el boticario de Madame

Bovary, explicaría que la ingesta del pulpo crudo provocó una reacción alérgica que suspendió el mecanismo de la respiración, y que la asfixia hizo posible el ataque del perro porque el filósofo se estaba ahogando...

Ahora bien, puede ser que Diógenes muriera en la cama, o en su ánfora, si lo prefieren, pero no en su tonel, un artilugio que no será inventado por los galos hasta varios siglos después; y allí estaría rodeado de los suyos, y protestando porque un cáncer de colon que le hacía ver las estrellas le quitaba la vida. ¡Quién sabe!

La historiografía ha retenido estas tres muertes —el pulpo, el perro y el suicidio—, porque las tres tienen que ver con la vida y, por tanto, con la obra, el pensamiento, la sabiduría y la filosofía de Diógenes. Si muere por haberse comido un pulpo crudo es normal, pues se pasó la vida alabando lo natural contra lo cultural, el salvajismo contra la civilización, la simplicidad y la sobriedad frente al artificio y la sofisticación. Morir por un guiso de pulpo gratinado con lentejas, acelgas y *garum* habría sido una contradicción, y el gran hombre no soporta la contradicción.

Así, también, morir a causa de un pulpo, pero porque un perro se lo disputaba y le clavó los colmillos en el pie durante la refriega, es abandonar el mundo en el colmo de la paradoja y la coherencia, ya que Diógenes había convertido al perro en su animal emblemático, el que muerde a los grandes y los poderosos, a los hipócritas y los malcriados, el que mea y caga en la calle, el que copula en la plaza pública y no respeta las convenciones, como él mismo. Platón reunía a sus discípulos en la Academia, Aristóteles en el Liceo, Epicuro en el Jardín; él había elegido *cínicamente* el Cinosargo, el cementerio para perros. Con esta versión, su filosofía triunfa apoteósicamente: el perro sigue siendo el amo de todas las cosas, incluso del filósofo que dice que el perro es el amo de todas las cosas.

Por último, si Diógenes muere por contener la respiración también es por coherencia: el hombre que ha hecho del autocontrol, de la autonomía y de la independencia los absolutos de su existencia filosófica abandona el mundo

por su propia voluntad, por el efecto de su decisión soberana. Está harto, deja de respirar, muere y asunto concluido: muere tal como ha vivido, como un atleta de la voluntad.

Vemos, pues, que estas muertes edificantes se cuentan para... edificar. Constituyen fábulas, historias, mitos, alegorías, parábolas, que son medios mnemotécnicos. Cuando Jesús resucite a Lázaro, multiplique los panes, devuelva la vida a los muertos, sus hechos obedecerán a la misma lógica. Pero esta es otra historia.

He aquí por qué la anécdota más conocida relacionada con Epicteto puede muy bien haber sido históricamente falsa, y no por ello dejar de ser filosóficamente verdadera. De la misma manera que el suicidio de Séneca, que no fue tal, encarna para la eternidad la virilidad romana ante la muerte, y no el final de un aprendiz de brujo sin escrúpulos que acaba siendo vencido por su criatura, Nerón, así también la anécdota de la pierna rota de Epicteto condensa todo el estoicismo, especialmente la idea de que el sufrimiento no es un mal, sino solo una representación, y que tenemos poder sobre nuestras representaciones y, por ende, sobre nuestro dolor, ya que podemos hacer que no exista o que deje de existir. Esta es la anécdota que permite pasar de la palabra *estoicismo*, para nombrar una escuela filosófica de la Antigüedad, al adjetivo *estoico* para caracterizar a ojos de la mayoría a quien soporta sin inmutarse las pruebas a que la existencia le somete.

Recordemos la anécdota. La encontramos descrita por Celso en *El discurso verdadero contra los cristianos.* Ocupa muy poco espacio: «Cuando su amo le torció la pierna, él dijo tranquilo y sonriente: “La vas a romper”; y cuando la pierna en efecto se rompió, dijo: “Ya te decía yo que la ibas a romper”» (III, 93). Eso es todo. ¿Es todo? Sí, es *Todo*. Porque este apólogo concentra en una imagen todo el pensamiento y la vida filosófica

de Epicteto, y al mismo tiempo lo que hemos retenido de los efectos del estoicismo en la vida: es la sabiduría que nos hace realmente sabios, siempre que no nos limitemos, como Cicerón o Séneca, a practicarla únicamente sobre el papel.

Epicteto no necesitó que su amo se comportase como un bruto, como un torturador sádico o como un canalla para tener una pierna defectuosa: antes de este episodio ya sufría de cojera. Suidas dice que fue causada por un reumatismo. El propio Epicteto habla varias veces de ella en su obra. En las *Disertaciones* llega a decir de sí mismo que es «un viejo cojo» (I, XVI, 20). Y ahí vemos cómo se puede utilizar un hecho verdadero para crear un efecto filosófico.

Su vida, a diferencia de las de Cicerón y Séneca, que fueron intrigantes y cortesanos riquísimos, no fue una impostura construida a partir de una leyenda heroica para disimular una existencia lamentable y muy poco filosófica. Porque Epicteto fue esclavo y jamás quiso abandonar esa condición, que asumió como un hecho con el que había que vivir, igual que su discapacidad. Por eso el estoicismo es tan grande, porque, para decirlo con una expresión banal y ya muy trillada, nos invita a hacer de la necesidad virtud.

Como en el caso de Lucrecio, que ocultó su vida, la ausencia de detalles que nos permitan saber cómo fue la de Epicteto nos ahorra el descubrir villanías e imposturas, intrigas y malversaciones. Pero lo poco que sabemos basta para concluir que llevó una vida filosófica, pues no tuvo más condición que la de esclavo, lo cual era para él suficiente, incluso cuando estaba ya emancipado. El hecho de ser un filósofo escuchado por todos le habría permitido vender sus conocimientos, intercambiar su ciencia, convertirse en director espiritual de algún discípulo rico o muy rico; pero no lo hizo nunca. Epicteto demostró más grandeza en todo lo que rechazó, que Séneca en lo que aceptó. Séneca o Cicerón, esos engreídos...

Epicteto nace en Hierápolis, la actual Tambuk-Kalessi, sita en Turquía, hacia el año 50; por aquel entonces era una ciudad famosa por su culto a los misterios de Cibeles y por su comunidad de primeros cristianos, a los que nuestro autor alude más de una vez bajo el nombre de galileos y que no le son nada simpáticos. Muere en Epiro hacia el 125-130. Pero estas fechas no son seguras. Lo que sí sabemos es que se hallaba en Roma durante el periodo de los Flavios, entre los años 69 y 96.

Lejos de aconsejar al príncipe o de intrigar como ministro junto al emperador, como hicieron Cicerón y Séneca, Epicteto no fue más que un esclavo, probablemente nacido de madre esclava; un estatus que tanto en lo social como en lo ontológico disminuye las probabilidades de corrupción con los poderosos, y, por lo tanto, de enriquecimiento, de concusión y de cohecho. Es muy posible que su amo, Epafrodito, fuera también esclavo antes de convertirse en secretario de Nerón.

En Roma, donde llegó sin que sepamos cuándo abandonó su Asia natal, asistió a las clases de Musonio Rufo, del que se dice que fue el mayor filósofo estoico de su tiempo. Musonio detectó el talento de su discípulo. Epicteto se convirtió entonces en filósofo y, lleno de admiración por la figura de Sócrates y por los filósofos cínicos, enseñó en las calles de Roma.

Más tarde, Epicteto es emancipado y, en el año 90, es enviado al exilio por el emperador Domiciano, que expulsa a los filósofos de Roma porque forman a ciudadanos libres, soberanos y autónomos, y a un príncipe no le gusta tener súbditos ilustrados.

Se traslada a Nicópolis, en Epiro, donde crea una escuela filosófica en su propia casa. Ha elegido esta ciudad porque se encuentra muy cerca de Italia, aunque, según cuenta él mismo, allí se producen terremotos con bastante frecuencia.

Su escuela fue célebre y muy frecuentada. El emperador Adriano apreciaba su trabajo. A sus clases asiste un discípulo llamado Arriano, que

es quien transcribe lo que conocemos desde entonces con el título de *Disertaciones.* Lo mismo sucede con su *Manual de vida.* El filósofo cínico Demónax, que será objeto de un texto elogioso por parte de Luciano de Samósata, tan poco dado a la admiración, también fue discípulo suyo.

No se le conoce esposa. También es cierto que siendo cojo, esclavo, perseguido, exiliado y pobre, no tenía nada que pudiera incitar a una mujer a compartir su vida con él. De todas formas, Epicteto creía que el celibato y el no querer tener hijos eran dos condiciones necesarias para la práctica filosófica. Pues las preocupaciones domésticas y las derivadas de la educación de los hijos no son más que obstáculos en la trayectoria de todo el que aspira a la autonomía y la independencia, los dos bienes más preciados de una vida filosófica.

Sin embargo, como director de conciencia estoico que también forma a ciudadanos, y no solo a sabios, Epicteto anima a su discípulo Demónax a casarse; este le responde que sí, siempre que el filósofo sea su suegro. Como el sabio no estaba casado ni tenía hijos, Demónax permaneció soltero, ¡y entonces la vía de la sabiduría quedó completamente abierta para él! En Roma, su casa no tenía puerta: no había nada que robar, salvo una lámpara de hierro que, convencido de hacer cedido demasiado al lujo, sustituirá al cabo de un tiempo por una lámpara de barro, más sencilla, más sobria, y, por lo tanto, más verdadera. En *El bibliómano ignorante* (13), Luciano de Samósata cuenta que un hombre adquirió un día ese objeto por tres mil dracmas, una fortuna, pero que su luz no debió de infundir nada a su propietario. Epicteto tenía un jergón, una simple estera de juncos que le servía de cama. Nada más.

Al final de su vida, poco sospechoso de obedecer a una libido tardía que tan perjudicial resulta para el sabio, hace entrar en su casa a una mujer, pero solo para que sea la nodriza de un niño que le había entregado un amigo suyo sin recurso alguno para ocuparse de él. Epicteto adoptó al niño y acogió a la nodriza.

Llevaba la barba blanca, el manto de filósofo, y, al contrario que los cínicos, siempre se mostró limpio y aseado. Epicteto no era uno de esos presuntuosos charlatanes: su vida da testimonio de lo que fue. Llevó una vida filosófica auténticamente estoica, sin sentirse obligado a teorizar sobre una existencia demasiado alejada de la sabiduría. Jamás escribió una sola línea. No sabemos ni cuándo, ni dónde, ni a qué edad murió. Fue una buena persona.

Tercera parte

El mundo

Una ecosofía de las cosas

1

Poseer

La escudilla de madera de Dentato

¿Cómo poseer sin ser poseído?

Marcus Curius Dentatus se llamaba así porque, según cuenta Plinio, nació con los dientes ya crecidos (*Historia natural*, VII, XVI, 68); en las mujeres, semejante rareza era de mal augurio. Pero este admirable personaje no dejó su nombre en la historia por esta única razón. No. Figura en la galería de los *Varones ilustres de la ciudad de Roma*, del austero Aurelio Víctor, porque encarna la sobriedad radical, la frugalidad absoluta, el desprendimiento de los bienes de este mundo llevado al máximo extremo.

Dentato brilló en las guerras y los hechos de armas: triunfó sobre los samnitas, a los que sometió totalmente; también ajustó cuentas con los sabinos y con los lucanos; y, además, consiguió echar de Italia al propio Pirro, el rey de Epiro. Es decir, que contribuyó en gran medida a la construcción de Roma por medio de la expansión militar.

Ha pasado a la historia por entregar a cada ciudadano-soldado un pedazo de tierra que le permita vivir del cultivo del campo cuando el periodo de guerra se interrumpa. Él se atribuye la misma parcela de terreno que el *vulgum pecus*. De esta forma, hace que aparezca la figura del campesino ciudadano sin la cual Roma no habría podido existir.

Por estas razones, Roma le ofrece nada menos que tres triunfos. Ahora bien, hay que saber qué era entonces un triunfo militar en la Ciudad Eterna. En aquella época era el summum del reconocimiento ofrecido por el Estado a un ciudadano que lo ha hecho posible, que lo ha defendido, honrado y llevado a lo más alto. Es una comunión del pueblo con sus grandes hombres, o de los grandes hombres con el pueblo.

Pero, a mi modo de ver, ese hombre que fue tres veces cónsul entra en la historia con mayor raigambre por el siguiente gesto heroico, que no es tanto romano —aunque por supuesto lo sea— como universal:

Marcus Curius [...] fue el más perfecto ejemplo romano de comportamiento valeroso y frugal, se ofreció a la vista de unos embajadores de los samnitas sentado junto al fuego en un banco rústico y comiendo en una escudilla de madera; en cuanto a la calidad de los manjares, es fácil adivinarla por la apariencia del servicio. Pues bien, cuando, a pesar de su pobreza, rechazó las riquezas que le ofrecían los samnitas, estos se sorprendieron, ya que, después de haberle llevado una gran cantidad de oro como presente de su república e invitado con palabras amables a que lo aceptara, él se echó a reír y acto seguido les dijo: «Os han encargado una misión inútil, por no decir ridícula. Decid a los samnitas que Marco Curio prefiere mandar sobre los ricos antes que hacerse rico él mismo. Llevaos, pues, vuestro regalo, que, por valioso que sea, no puede sino avivar la desgracia de los hombres. Y recordad que no pudisteis vencerme en el campo de batalla, ni corromperme con dinero» (año de R. 463) (Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, IV, III, 5).

Plutarco cuenta que Catón el Viejo visitaba a Curio Dentato en sus años de juventud, pues sus tierras eran contiguas. Catón se admiraba de la

simplicidad, la austeridad y la frugalidad de aquel hombre que, cubierto de honores y de gloria, festejado y celebrado por Roma, podría haber aprovechado para darse a la vida fácil de un Cicerón, por ejemplo. En vez de eso, hizo todo lo contrario: no tenía más que una casita reducida a sus elementos más funcionales, para protegerse de las inclemencias meteorológicas y de los animales salvajes, para ofrecer hospitalidad a sus pocos amigos y para tener un lugar donde reponer fuerzas en tiempos de paz.

Catón conoce el episodio de la visita de los embajadores samnitas y la nobleza con que respondió el viejo romano. Teniendo muy presente este ejemplo, que no se acompaña con ninguna teoría, como harían los griegos, que enseguida lo aprovecharían para escribir un *Tratado sobre la idea de frugalidad*, Catón se forma como romano.

Conocemos otro episodio de la vida de Curio Dentato, contado esta vez por Aurelio Víctor en sus *Varones ilustres de la ciudad de Roma*. Leamos:

Acusado de haber sustraído dinero en provecho propio, muestra a todos los ojos un recipiente de madera que solía utilizar en los sacrificios, y jura que, de todo el botín enemigo, no se ha llevado a su casa nada más. Con los despojos de los vencidos, hizo construir un acueducto que condujo a Roma las aguas del Anio. Elegido como tribuno del pueblo, obligó a los senadores a ratificar de antemano la elección de los magistrados plebeyos nombrados en los comicios (XXXIII).

Primera lección de este breve texto: la grandeza siempre genera odio entre los pequeños y mediocres. Segunda lección: cuando uno es grande, lo es en todo, constantemente y en cualquier circunstancia. Tercera lección: no contento con no caer en lo que hoy denominamos enriquecimiento personal, abuso de bienes sociales y malversación de fondos, el triple cónsul utiliza el botín de guerra para fines de interés general y para el bien público: la construcción de un acueducto. Cuarta lección: el tribuno de la plebe no es el que habla en nombre de la plebe y actúa en su propio interés, sino el que

habla a favor de la plebe, actúa para ella y, sobre todo, lo demuestra en aspectos concretos. Quinta y última lección: por más que uno sea un gran estadista o un gran hombre del Estado, no deja de ofrecer sacrificios a los dioses de la ciudad con la piedad debida. ¡Aurelio Víctor expresa muchísimas cosas con muy pocas palabras!

Construir un acueducto es una empresa popular, en el sentido noble del término. En la época romana, el agua es pública. El acueducto provee de agua las fuentes públicas, no las residencias privadas. Solo se conceden a particulares las aguas de los desbordamientos, pero bajo unas condiciones muy estrictas: que sean aguas sobrantes y pasen por encima de las pilas; que solo vayan destinadas, en condiciones de compra, a profesionales como los lavanderos o los dueños de baños públicos. Esta venta reportaba dinero al erario público, que así podía financiar obras de interés general. El agua republicana es, pues, un bien común compartido por todos y pagado con fondos del Estado. Hoy diríamos que es un servicio público. Y a este servicio público es al que Curio Dentato se adhiere. Algunos particulares podían disponer de él, pero siempre que el Senado hubiese votado en tal sentido. Bajo el Imperio, naturalmente, la distribución del agua corre a cargo del príncipe, y ello permite al césar designar a sus cortesanos, que luego compiten entre sí merced a los elaborados juegos de agua que despliegan en sus extravagantes jardines.

Roma es múltiple: la Roma monárquica en tono sepia y estilo puntillista no es la austera Roma republicana, que tampoco es la Roma imperial báquica. Probablemente ya habrán notado que es la Roma republicana la que más me gusta. Esa Roma es la de los campesinos que hacen la guerra y que, cuando la estación les obliga, cambian la espada por la reja del arado, para volver a tomar las armas cuando llega la hora de reanudar el combate. Esa Roma es

frugal, austera y, sobre todo, desinteresada, ascética y ruda; pero también es moral.

Roma no puede vivir aislada del mundo. Por otra parte, la ciudad con sus conquistas constituye un imperio, y es normal que la visión del mundo de los romanos unificados por los reyes etruscos no sea en absoluto la misma que la de los romanos sometidos al yugo imperial.

De manera que la relación con los bienes, esto es, con la posesión, las cosas y los objetos, no es en absoluto la misma bajo Tarquinio que bajo Nerón, no es igual en Catón el Viejo, un modelo de sencillez, que en Petronio, cuyos personajes del *Satiricón* han contribuido en buena medida a la mala fama de los romanos, equiparados normalmente con juerguistas borrachos, libertinos inveterados y tragaldabas que vomitaban para poder ingerir de nuevo platos extravagantes.

Si Tibulo escribe en sus *Elegías*: «Nuestros ancestros se alimentaban de bellotas» (II, 3, 74), Tito Livio afirma lo siguiente a propósito de la década del 180 a. C.: «Los banquetes son cada vez más complicados y costosos. Los cocineros, que antes se consideraban esclavos de ínfima categoría y que como tales eran tratados, han empezado a venderse a precio de oro, y la cocina ha pasado de ocupación subalterna a convertirse en un arte. Pero lo que entonces era un lujo no fue más que el síntoma de la decadencia venidera» (*Historia de Roma*, XXXIX, VI). En una *Carta a Lucilio*, Séneca escribe: «Cuando estamos acostados para el banquete, un esclavo barre los vómitos mientras otro se acuclilla debajo de las mesas para recoger los restos de los borrachos» (V, XLVII, 5). Suetonio cuenta en sus *Vidas* cómo fue la del emperador Vitelio: «Hacía siempre tres comidas al día, y a veces hasta cuatro, que distribuía en desayunos, almuerzos, cenas y francachelas. Podía hacer todas estas comidas porque había adquirido la costumbre de vomitar. Se hacía invitar el mismo día en casa de diferentes personas y ninguno de estos festines costó menos de cuatrocientos mil sestercios. El más famoso de todos fue la cena de bienvenida que le ofreció su hermano el

día de su entrada en Roma, en la que, según dicen, se sirvieron dos mil pescados de los más exquisitos y siete mil aves. Su hermano colmó aquel día su espléndido banquete con un plato nuevo al que por sus grandes dimensiones llamaba fastuosamente "el escudo de Minerva protectora de la ciudad". En él había mezclado hígados de escaros, sesos de faisanes, lenguas de flamencos y huevos de lampreas, que había hecho traer en sus barcos y trirremes desde el país de los partos y el mar de Hispania» (XIII, 1-6). Plinio el Viejo nos explica que, para cocinar ese plato que costó «un millón de sestercios», hubo que hacer «un horno en medio del campo» (*Historia natural*, XXXV, XLVI, 162). Las bellotas de Tibulo quedan muy lejos; los «nabos» de Curio Dentato también. Tito Livio no se había equivocado.

¿Qué es lo que ha pasado entre las simples bellotas asadas o hervidas que los héroes fundadores de Roma comparten con los cerdos durante la República y comen en platos de barro o escudillas de madera, y el escudo de Minerva que se ofrece al césar de la Roma imperial presentado en vajillas de oro y plata?

Sencillamente varias victorias contra los cartagineses y contra algunos otros pueblos, entre ellos los griegos. La Roma sencilla, austera, frugal y sobria se ha convertido en una Roma que posee grandes tesoros de guerra arrebatados a los vencidos.

Con la segunda guerra púnica, Roma saquea Tarento, que se ha pasado al campo de Aníbal, y luego Siracusa, vaciada de sus obras de arte. Las campañas de Grecia y Asia ponen a Roma en contacto con el helenismo y con Oriente. Tito Livio lo confirma: «Las primeras manifestaciones del lujo extranjero fueron introducidas en la ciudad por el ejército que prestó servicio en Asia. Esos soldados fueron los primeros en llevar a Roma lechos

decorados de bronce [...] y las comidas mismas empezaron a prepararse con más cuidado y suntuosidad» (XXXIX, VI, 7-9).

«Cneo Manlio se llevó en su triunfo doscientas coronas de oro, cada una de doce libras de peso, doscientas veinte mil libras de plata, dos mil ciento tres libras de oro, ciento veintisiete mil tetradracmas áticos, doscientos cincuenta [¿mil?] cistóforos y dieciséis mil trescientos veinte filipos de oro; también desfilaron, transportadas en carros de guerra, gran cantidad de armas y despojos capturados a los galos, así como cincuenta y dos jefes enemigos que marcharon delante del carro del triunfador. Distribuyó entre los soldados cuarenta y dos denarios a cada legionario, el doble para los centuriones y el triple para los équites, así como una paga doble para todos» (ibíd., XXXIX, VII, 1-2).

Roma ve llegar un gran número de rehenes y de esclavos; entre ellos, rétores y médicos, pero también filósofos e historiadores. Como Polibio. Se confía a los pedagogos griegos, cuyas competencias eran bien conocidas, la educación de la juventud romana. La pederastia griega está siendo emulada. El orientalismo fascina. Los cultos orientales se ponen de moda y sustituyen a las viejas prácticas religiosas de los romanos. La pauperización es fulminante. El lujo es ostentoso. Las riquezas fascinan. En adelante y paradójicamente, en Roma se habla griego, la lengua de los vencidos...

La filosofía entra en Roma con los griegos. Forma parte del lujo y procede de la helenofilia galopante. En la plaza pública, el filósofo griego Carnéades asombra a los antiguos romanos defendiendo una tesis e inmediatamente después su contraria. La filosofía muestra entonces su poder nocivo: es capaz de demostrar con la misma eficacia y aplomo lo verdadero y lo falso, el bien y el mal. Es un arma de guerra nihilista. Roma está en peligro. Catón el Viejo resiste. He aquí el sentido de su lucha: no era un reaccionario o un conservador, solo un hombre fiel a los valores de la Roma republicana.

«Es difícil salvar una ciudad donde un pescado se vende más caro que un buey», afirmaba Catón (Plutarco, *Vida de Catón*, VIII, 2). En efecto. Pero ¿qué se puede hacer? No todos los filósofos son sofistas. Los griegos lo son, naturalmente, ellos inventan esa disciplina, la sofística, e incluso cobran por enseñar a argumentar, sea cual sea la causa, buena o mala. Pero se puede ser filósofo sin ser sofista, como es el caso de los moralistas.

La pregunta «¿Cómo poseer sin ser poseído?» pasa por una *dietética de los deseos*. Cornelia, que era la hija de Escipión el Africano, la mujer de Tiberio Sempronio Graco y la madre de los Gracos, poca broma, resuelve este enigma diciendo: «No desear nada es tenerlo todo» (Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, VI, IV). Afirma que todo es cuestión de mantener una relación sana con nosotros mismos, esto es, entre uno mismo y las cosas, entre uno mismo y los demás, entre uno mismo y el mundo. Por lo tanto, se trata de establecer una relación con el cuerpo en la cual seamos nosotros los que poseamos nuestros deseos y no nuestros deseos los que nos posean a nosotros.

Desear, en el sentido etimológico, es descender de una estrella: *de sidere*. Por consiguiente, es encontrarse en tierra firme, a la manera de los animales que ontológicamente están pegados a la tierra. Si el cerdo se ha asociado con los epicúreos —recuérdense los famosos «cerdos de la piara de Epicuro»—, es porque su conformación anatómica les impide levantar la cabeza hacia el cielo, donde se encuentran las ideas y las divinidades que están constituidas por una misma materia inmaterial. Por lo tanto, incapaz de levantar la cabeza, el animal se ve obligado a conformarse con el suelo, la tierra, el barro, el fango que remueve sin cesar con su hocico. En la mente de los idealistas, el cerdo es un animal materialista y, por lo tanto, odioso. Recordemos de paso que las dos religiones monoteístas más cerebrales heredan el tabú de ese animal, lo cual no es de extrañar.

La filosofía romana, que es en esencia existencial, gira alrededor de la pregunta del qué hacer y, singularmente, sobre qué hacer con nuestros deseos. ¿Qué hacer con lo que nos quiere? ¿Con lo que, en nosotros, quiere? No es de extrañar que, bajo el Imperio, que es el momento culminante del libertinaje romano (leed y releed las *Vidas de los doce Césares* de Suetonio y el *Satiricón* de Petronio), el estoicismo y el epicureísmo brillen en el firmamento de las sabidurías antiguas, que se proponen buscar y encontrar la distancia justa entre uno mismo y las cosas de este mundo. Ni demasiado, que sería lujo, ni demasiado poco, que sería ascesis, pues los filósofos romanos no quieren ni la orgía ni la celda. Prefieren vivir aquí y ahora en una modesta cabaña romana antes que en un castillo conceptual griego construido en las nubes.

El estoicismo propone construir la vida en función de un bien supremo totalmente independiente de las cosas materiales, de la posesión y la propiedad, de las cosas y los bienes. Da la espalda a lo que se convertirá en ley en la Roma posterior a la segunda guerra púnica (finales del siglo III-principios del siglo II a. C.): el triunfo del lujo y del dinero, de la moda y la ostentación, la manía griega. Entre estos estoicos figura Musonio Rufo.

¿Qué sabemos de este filósofo? Originario de Etruria, la Toscana contemporánea, Cayo Musonio Rufo (*ca.* 20/30-finales del siglo I d. C.) forma parte del orden ecuestre y fue maestro de Epicteto. Como estoico influido por el cinismo, propone una dietética de los deseos y de los placeres que contrapone la sobriedad de las costumbres a los delirios ostentosos de los romanos contaminados por los griegos. Realiza un viaje a Asia, vuelve a Roma y, tras la conjura de Pisón, en el 65-66, es enviado al exilio a una pequeña isla griega. En ese exilio cicládico, habla y enseña; acuden a verlo desde todas partes. Se opone al poder de Nerón. Tras la muerte de este último y el acceso al poder de Galba, vuelve del exilio. Galba muere y Vespasiano lo reemplaza.

Musonio Rufo está bien visto por el nuevo emperador, ya que en el 69, cuando debe enfrentarse a las amenazas de Antonio que se halla a las puertas de Roma, forma parte de la embajada que negocia la paz. Esta negociación será un fracaso, y así lo cuenta Tácito: «Se ponía, entre los manípulos, a instruir a aquellos hombres armados, discurriendo sobre los bienes de la paz y los peligros de la guerra. Aquello divirtió a algunos, pero aburrió a la inmensa mayoría; no habrían faltado soldados para empujarlo y hasta para pisotearlo si, por consejo de los más moderados y ante las amenazas de los demás, no hubiera puesto fin a su intempestiva sabiduría» (*Historias*, III, LXXXI, 1-2). He aquí el ridículo que hacen los filósofos cuando quieren influir en el curso de las guerras.

El emperador Vespasiano abre un proceso contra el filósofo estoico Publio Egnacio Céler, presuntamente culpable de haber declarado en falso en la causa interpuesta contra Barea Sorano, quien formaba parte de un grupo de estoicos que habían denunciado la tiranía de Nerón y que por ello había sido condenado a muerte. Aunque estoico, Musonio Rufo acusa a Céler, uno de sus compañeros del Pórtico. La defensa del propio Céler la asume Demetrio..., ¡un filósofo cínico! Cuando en el 71 Vespasiano expulsa a todos los filósofos de Roma, exceptúa a Musonio. Lo cual no impide que el propio Musonio se exilie. Lejos de Roma, se encuentra con Plinio el Joven, que entonces es tribuno militar en Siria. Luego el nuevo emperador, Tito, lo reclama. Por lo tanto, lo vemos a la vez cercano al poder, probablemente para hacer avanzar sus tesis, y maltratado por ese mismo poder, ¡probablemente porque hace avanzar sus tesis!

Por una disertación titulada «Los reyes también deben filosofar» (VIII) sabemos que Musonio Rufo considera que los deberes de todo monarca son los siguientes: saber distinguir el bien del mal, el vicio de la virtud, lo que es bueno y lo que es malo; no ignorar nada acerca de la sabiduría y de los medios para alcanzarla; conocer lo que hay que hacer en pro de los individuos, los súbditos, la ciudad y la sociedad; ser valerosos en el campo

de batalla y al mismo tiempo invencibles en la razón y el razonamiento; conocer lo que se ha de fomentar, es decir, la justicia, la concordia, el orden y la ley; y saber que para hacerlo deben aprender filosofía. Al príncipe que le pregunta qué tiene que hacer, el filósofo responde: entrar en la escuela de la sabiduría, que es la escuela de la virtud. Musonio Rufo reactiva a la manera imperial y romana la antigua proposición platónica del filósofo rey o del rey filósofo. Por eso estuvo tan próximo a distintos emperadores. ¡Y tan a menudo exiliado, reclamado e incomodado por los poderosos!

Como Sócrates, Musonio Rufo no escribió nada; como la de Sócrates, su enseñanza está formada por palabras y acciones ejemplares; como en Sócrates, sus frases nos han llegado por sus discípulos; como en Sócrates, nadie ha encontrado nunca ninguna contradicción entre sus discursos y su vida. Por eso algunos hablan de él como de un «Sócrates romano».

Yo, por mi parte, lo considero el más espartano de los filósofos romanos. En este sentido me gusta muchísimo. Su estoicismo resulta de una gran piedad moral, de un inmenso rigor ascético, de una hermosa altura de miras ética y, sobre todo, de una gran exigencia de coherencia, lo cual lo convierte en un personaje infrecuente en la historia de los hombres, y más raro aún en el gremio de los filósofos.

Musonio Rufo es un lazo ideal entre el paganismo romano y el judeocristianismo de los primeros años. Algunos Padres de la Iglesia que lo alaban y lo copian, como Clemente de Alejandría, no se equivocan. La prueba: Musonio escribió en contra del lujo, la molicie, el apoltronamiento moral, el imperio de las pasiones, la coquetería, la moda, la pena, las mujeres sabias, las ciudades, la seducción, la gula, el libertinaje, la bebida, los filósofos pomposos o de salón, la sexualidad disociada del matrimonio y la procreación, el recurso a las cortesanas, la pederastia, la homosexualidad y el adulterio, la contracepción y el aborto, el infanticidio y el abandono de los hijos. Por consiguiente, escribe en favor de la virtud, la justicia y la rectitud, la austeridad, la frugalidad, la ascesis, la honestidad, la templanza,

el trabajo manual, la coherencia, la vida en el campo, el valor, la equidad, la fortificación de los cuerpos y las almas, la filosofía como práctica existencial, el desapego de los bienes de este mundo, el rechazo de la venganza y el resentimiento, el perdón, el matrimonio, la familia, la fidelidad y el civismo. ¿Qué austero discípulo de Jesús, antes de que sus enseñanzas se convirtieran en religión de Estado a comienzos del siglo IV, no lo vería como a uno de los suyos?

Es en función de ese dispositivo moral como hay que escuchar lo que Musonio Rufo nos enseña sobre la frugalidad, el necesario desapego de las cosas de este mundo y la correcta relación que el sabio debe mantener con el dinero, los objetos, los bienes materiales y las riquezas. Teoriza la escudilla de Dentato.

Dedica, en efecto, algunas *Disertaciones* (en el sentido etimológico de conversación, diálogo, intercambio con fines de edificación moral) a la comida, al vestido, a los muebles e incluso a la forma de peinarse o de llevar la barba... o de ser lampiño. No son cosas ligeras ni fútiles para él, pues el filósofo no es el que parece serlo, el que finge o juega a serlo, sino el que lo es verdaderamente en sus actos, en sus decisiones y en las opciones de la vida cotidiana. De ahí que la historia de la filosofía oficial decida que, como la filosofía romana es pobre en conceptos, cosa que la honra, no es digna de tal nombre cuando se la compara con la de los griegos, aunque sea mucho más rica en prescripciones de vida, algo que, a mi modo de ver, la hace claramente superior a los juegos de palabras de la retórica y la sofística helenísticas que reciben habitualmente el nombre de filosofía griega.

Si tuviera que abordar la cuestión de la comida, un filósofo griego empezaría afirmando que no se trata de un tema filosófico, cuando en realidad no hay temas específicamente filosóficos sino solo tratamientos filosóficos de todos los temas posibles, incluido el régimen alimenticio. A continuación, lo abordaría a pesar de todo, efectuaría una serie de

variaciones eruditas y brumosas sobre la definición de *comer*, plantearía lo que podría decirse del tema, lo que no podría decirse, cómo podría decirse, cómo no podría decirse, lo que podría ser dicho por otro filósofo, lo que se podría criticar de lo formulado por dicho filósofo; y al final nos quedaríamos igual que antes.

En cambio, Musonio Rufo dice claramente y sin ningún tapujo que existe una manera filosófica de alimentarse, de vestirse, de asearse, de amueblar la casa y de vivir. Y explica cuál es esa manera. Que Cicerón haya disertado mucho sobre la frugalidad, la ascesis y la austeridad, recomendándolas cuando él vivía una existencia de lujo, derroche y desenfreno, demuestra cuánto de griego y mundano había aún en él.

Hay que pedir a los historiadores o a los analistas romanos esas famosas anécdotas edificantes que constituyen otras tantas lecciones de sabiduría ofrecidas al lector. La anécdota de Dentato contada con la sobriedad de un Aurelio Víctor se nos presenta como un poderoso tónico en materia de filosofía existencial. Musonio Rufo explicita esta forma de actuar, y por lo tanto de ser, con la misma sobriedad y eficacia.

Leamos:

> A propósito de la comida, solía decir muchas veces y con mucha firmeza que no se trataba de un asunto baladí ni de pocas consecuencias. Pensaba, en efecto, que la continencia en la bebida y la comida era principio y fundamento de toda sabiduría. Una vez, en cierta ocasión, dejando de lado los temas que con frecuencia exponía y que llevaba siempre hasta el final, dijo más o menos lo siguiente: Que igual que había que preferir la comida barata a la onerosa y la accesible a la inaccesible, así también había que preferir la que fuese buena para el hombre antes que la que no lo fuese. El alimento que es bueno para nosotros es el que procede de la tierra, todo lo que sea del género de los cereales y lo que, sin ser cereales, puede alimentar al hombre adecuadamente. También la comida que procede de los animales vivos, de los que están domesticados. Entre estos alimentos, los más convenientes son los que pueden consumirse crudos, porque ya están preparados, como, por ejemplo, las frutas de temporada y algunas hortalizas y la leche, el queso y la miel. De todas formas, los alimentos del tipo de los cereales y las legumbres tampoco son impropios cuando necesitan cocción, sino que convienen a todos los hombres. Sin embargo, consideraba que la alimentación basada en la carne es demasiado salvaje y más propia de las fieras. Decía que era demasiado pesada y un obstáculo para el pensamiento y el juicio, pues al ser más espesas sus exhalaciones, ensombrecen el alma. Por eso los que abusan de este alimento parecen tener una inteligencia más lenta. Dijo también que si el hombre es, de todos los seres de la tierra, el que más se asemeja a los dioses, es preciso que se alimente también de una forma más

> parecida a los dioses. Por tanto, como a estos les bastan los vapores que emanan de la tierra y el agua, a nosotros nos conviene una alimentación lo más parecida posible a esa, es decir, la más ligera y más pura. Así también nuestra alma podrá ser pura y enjuta y, siendo así, será la mejor y la más sabia (XVIII, A, 145-152).

En otras palabras: la frugalidad es el principio de la sabiduría; beber y comer forman parte de la dietética filosófica. ¿Cómo alcanzarla? Con esta lista imperativa: consumir alimentos baratos y producidos no muy lejos del lugar donde serán consumidos; comer alimentos sanos, cereales y leche, miel y queso, fruta y verdura; escoger productos de animales domésticos, pero nada que proceda de la vida salvaje; no comer carne animal porque hace pesado el cuerpo y por lo tanto el alma, paraliza la reflexión y la inteligencia. En el vocabulario de hoy, diríamos que Musonio Rufo es partidario del decrecimiento, que propugna los circuitos cortos, que aconseja los productos de temporada, que invita a comer alimentos sanos, que es vegetariano. Comer ligero y fresco, sano y biológico...

Musonio Rufo critica a los tragones que, movidos por el afán de comer, se abalanzan sobre la comida como animales; fustiga lo que desde hace siglos se llama *gastronomía*, es decir, la inyección de la cultura en la alimentación y del artificio en la naturaleza, o de la cultura en la naturaleza y del artificio en la alimentación. Según él, «hemos llegado a tal grado de glotonería y gula que algunos han escrito tratados de cocina, como los de música y medicina, que aumentan, y mucho, el placer del gaznate, pero arruinan la salud» (XVIII, A, 155-156). Seguramente está pensando en Apicio, el millonario de la época imperial cuyo nombre va asociado a recetas de cocina recopiladas después de su muerte y a comidas extravagantes encargadas por él mismo y en las cuales se servían talones de camello, crestas cortadas a aves de corral vivas, lenguas de pavo real, flamenco y ruiseñor, ocas engordadas con higos secos remojados en vino melado, hígados de salmonetes matados con *garum*, una salsa elaborada con intestinos de pescado podrido y empapados en vinagre, y todo ello pagado con fortunas... Los griegos escribieron muchos tratados de cocina

(Dorión, Crisipo de Tiana, Yatrocles, Mendes) y obras dedicadas a la dietética escritas por médicos: Acrón de Agrigento y Eutidemo. Apicio gastó sumas fabulosas en sus festines; fletaba barcos para ir a buscar gambas a las costas libias y, decepcionado por el tamaño del marisco, lo enviaba de vuelta sin comprarlo. Cuando un día se dio cuenta de que estaba arruinado y ya no podría banquetear a su antojo, se envenenó.

Si metes un dedo en el engranaje de la gastronomía, nos dice Musonio Rufo, se te acabará llevando el brazo entero. Uno se acostumbra al lujo y a la molicie y ya no quiere otra cosa, porque el alma afeminada ya solo pide lo que la afemina todavía más. ¿Cómo hacer para no ser esclavo de la tripa? Porque este es el verdadero problema: «la ausencia de autocontrol en lo relativo a la comida» (XVIII, B, 159). ¿Qué es la gula? «La desmesura en el uso de los alimentos» (XVIII, B, 160). ¿De qué manera puede uno controlarse y moderarse? No como perros o cerdos, sino como humanos. Así pues, hay que «comer con decencia y mesura y demostrar templanza, lo cual no es fácil, sino que exige mucha atención y práctica» (XVIII, B, 165). ¿Atención y práctica? Lo que Musonio Rufo propone es una *dietética*: una ética de la dieta, una moral de la nutrición, una filosofía de la comida, una alimentación filosófica.

¿Cómo es esa dieta? No resulta nada fácil decirlo, pues la ocasión de quebrantarla es múltiple en un día que permite varias colaciones... Unos Padres del desierto que clasifican las diferentes modalidades del pecado de gula se contentan con hacer variaciones sobre el tema de lo que Musonio Rufo denomina una «falta»; en el siglo VI, el papa Gregorio establecerá una tipología de cinco rúbricas para los pecados de la gula. ¿Cuáles son esas cinco faltas que se convertirán en los futuros pecados cristianos? «El que come más de lo necesario comete una falta, y otro tanto sucede con el que come demasiado aprisa, el que se atiborra de algún plato más de lo conveniente, el que prefiere las viandas más placenteras a las más sanas y el que no reparte porciones iguales a los comensales. Existe además otra falta

en lo relativo al alimento, que es comer a destiempo y, cuando tendríamos que estar haciendo otra cosa, la dejamos de hacer para ponernos a comer» (XVIII, B, 166). He aquí, pues, las cinco faltas; ahora veremos las virtudes, que serían las siguientes: comer lo que conviene; comer sin precipitación; comer justo lo necesario; comer para estar sano y no por el refinamiento; comer la misma porción que los demás comensales; comer a las horas de la comida y no fuera de las horas previstas a tal efecto.

¿Cómo deben ser los ejercicios propuestos por el filósofo? Es preciso que el interesado «se entrene y se acostumbre» (ibíd.) a poner en práctica las propuestas teóricas. No hay que comer para obtener placer sino para nutrirse, para sobrevivir, para reponer las fuerzas perdidas; «no para halagar el gaznate sino para fortalecer el cuerpo» (ibíd.). Esta propuesta ha dado lugar a una expresión de sabiduría práctica que me enseñaba mi padre: «Debemos comer para vivir y no para experimentar placer, al menos si queremos seguir el excelente precepto de Sócrates, quien decía que la mayoría de los hombres vivían para comer, mientras que él comía para vivir» (XVIII, B, 168). Por eso, cuando lo visitan los embajadores samnitas, Dentato come nabos, que la pintura occidental transforma en rábanos.

Musonio Rufo constata que la gente que lleva una alimentación sana, austera y frugal tiene mejor salud que los que se dedican a gozar de la mesa: «Los que tienen la alimentación más frugal son los más fuertes; podemos verlo en los criados en comparación con sus amos, los habitantes del campo en comparación con los de las ciudades y los pobres en comparación con los ricos: generalmente, son más robustos y más resistentes, se cansan menos en el trabajo, están menos enfermos, soportan mejor el frío, el calor, la falta de sueño y otros inconvenientes de este tipo» (XVIII, B, 173). Esparta, ya lo decía yo...

En la perspectiva de la frugalidad, Musonio Rufo incluye el vestir. La anécdota de Dentato no nos dice cómo iba vestido. Pero recordemos que, cuando los senadores acuden a Cincinato, lo ven detrás del arado, y está

desnudo. El vestido obedece a las mismas exigencias que la comida: utilidad, sencillez, sobriedad. Sirve para protegerse de la intemperie, nada más. Una túnica, un manto, caminar descalzo siempre que sea posible, ese es el plan.

Lo mismo para la casa: debe resguardar al hombre de la intemperie. No hace falta un patio con columnatas, frescos de colores, profusión de piedras decorativas que vienen de lejos y cuestan caras. «En definitiva, lo que nos proporcionaría una cueva natural que fuera una guarida adecuada para el hombre es lo que debe proporcionarnos nuestra casa, añadiendo, si se quiere, el espacio necesario para almacenar los alimentos» (XIX, B, 183). Musonio considera que el dinero invertido en una casa lujosa es inútil y que sería mejor emplearlo en «beneficiar a muchas personas. [...] ¿Cómo comparar el provecho que se saca de una casa grande y hermosa con el que se sacaría compartiendo nuestras riquezas con nuestra ciudad y nuestros conciudadanos?» (XIX, B, 185-186).

¿Y la escudilla de madera de Dentato? A eso voy... Musonio Rufo le dedica una disertación, que se titula «Del mobiliario». Habla de vajillas, de platos y de escudillas de barro. No es de extrañar que también en este tema el filósofo estoico defienda las mismas ideas: simplicidad, utilidad, sobriedad y eficacia.

> Encontramos lechos de marfil, de plata e incluso de oro; mesas de materiales semejantes; mantas teñidas de púrpura y de otros colores difíciles de conseguir; copas hechas de oro y plata y otras de piedras preciosas o semejantes a piedras preciosas que, por el precio, rivalizan con las de oro y plata. Todos esos objetos son buscados con avidez, cuando un simple jergón es tan confortable como una cama de oro o de marfil, y una piel de animal basta para cubrirse sin necesidad de utilizar tejidos de púrpura o escarlata. Podemos comer de forma sana sentados a una mesa de madera sin necesidad de desear una de plata. Podemos igualmente beber en vasos de barro, que son tan buenos para saciar la sed como los de oro y que no estropean el vino que servimos en ellos, sino que incluso le dan un aroma más agradable que el de las copas de oro y de plata (XX, 188).

Y luego Musonio Rufo enumera los criterios que, en esta como en otras materias, permiten juzgar lo que es bueno, lo que es bonito y lo que está bien. Hay que tener en cuenta tres criterios:

> La obtención, el uso y la conservación. Todo lo que es difícil de conseguir o no es conveniente usar o no es fácil de guardar, todo eso vale menos; pero lo que obtenemos sin dificultad y alabamos por su uso satisfactorio y guardamos con facilidad, todo eso vale más. De ahí que los objetos de barro, de hierro o de materiales semejantes sean preferibles a los de oro y de plata, ya que son más fáciles de conseguir, en tanto que son más baratos; se emplean más, puesto que incluso podemos ponerlos fácilmente al fuego (cosa que no podemos hacer con los otros), y su conservación requiere menos trabajo, pues los objetos baratos son mucho menos codiciados que los que valen mucho. Además, la limpieza forma parte de la conservación, y los objetos de mucho valor exigen una limpieza más frecuente (XX, 189).

¿Por qué, entonces, preferir lo que cuesta caro, exige dinero, y por lo tanto trabajo, despierta celos, va acompañado de pasiones tristes como la envidia y la codicia, obliga a ganar mucho y, por consiguiente, a cometer injusticias? Respuesta: porque estamos locos y «los insensatos ignoran lo que es hermoso y bueno y están más apegados a la apariencia que al ser» (ibíd.). *Ite missa est...*

Entonces, ¿la única alternativa es la que se da entre, por un lado, los nabos de Marcus Curius Dentatus, las papillas y los pasteles de queso seco de Catón el Viejo y, por otro, los lirones rociados con miel y semillas de amapola y asados en parrilla de plata de Petronio? ¿Hay que elegir entre la ascesis y la orgía, o existe otra manera de poseer sin ser poseído?

A menudo poseer es ser poseído, tener es no ser y retener es estar atrapado. ¿Hay que comportarse como un cínico y fingir no poseer, lo cual es mostrar que se está poseído por la posesión, ya que uno se empeña en no tener nada y demuestra estar obsesionado por el hecho de tener al confesar su propósito de no tener? ¿O vale más actuar como un cirenaico que, como no quiere ser esclavo de la posesión, tiene cuando tiene, no tiene cuando no tiene, y no le afecta especialmente el hecho de hacerse rico o de caer en la pobreza?

Los discípulos de Diógenes estaban empeñados en parecer pobres: aparentaban no tener nada, llevaban el manto agujereado, el zurrón roto y restos de comida entre las barbas hirsutas. Debían de apestar, pues dejaban tras de sí el hedor de los arenques que arrastraban atados a un cordel, el olor

del vino o el aceite rancio del ánfora en la que vivían, de la sangre coagulada de la carne que comían cruda, inclusive, según decían, de carne humana, por no hablar de los pedos que se tiraban para marcar territorio, sobre todo porque, además de los altramuces y los granos de alverja, las bayas de cornejo y las manzanas, comían castañas asadas a la brasa. Ellos, que escupían a la gente, se masturbaban en el ágora, meaban sobre los transeúntes que les tiraban huesos y hasta defecaban en público, debían de llevar algo de todas esas deyecciones y excreciones en sus mantos. ¿Los cínicos? Se les debía de oler a distancia.

Los partidarios de Aristipo de Cirene, por su parte, pueden darse la gran vida, vestirse con mantos de púrpura, perfumarse, comer en los banquetes a los que invitan a mujeres y provocar por esta razón las críticas de Polixeno, un filósofo sofista que acepta unirse a ellos en cuanto lo invitan, pero sigue siendo un hombre libre, que lo mismo puede arrojar por la borda el oro que Dionisio acaba de regalarle para aligerar el barco en medio de la tempestad (Horacio, *Sátiras*, II, III, 100-102) que decir a sus porteadores cargados con demasiadas riquezas que las tiren al foso para no llevar tanto peso (Porfirio, *Comentario a Horacio*, II, III, 100). No hay mejor demostración de que *uno posee filosóficamente lo que tiene*, ya que es capaz de prescindir de ello y, por lo tanto, no está trivialmente poseído por lo que posee.

A veces hay en la afectación de austeridad y en la exhibición del desposeimiento un exceso de orgullo, una suficiencia desdeñosa, cuando, en un hedonismo que yo llamaría lucreciano —el acceso a todos los placeres a condición de que no nos alienen—, se puede experimentar una ascesis sutil y elegante.

Poseer sin ser poseído no implica no poseer, sino, siguiendo la invitación de Musonio Rufo, «vivir con método» (XVII, 131). ¿Es decir? Tener sabiendo que nunca se tiene, como enseña esta poderosa enseñanza que nos ofrece el propio filósofo estoico: «Es imposible vivir honradamente el día presente si no lo consideramos como nuestro último día» (XXII, 201). Solo

la presencia perpetua de este conocimiento en nuestra mente nos permite poseer con toda libertad. Hay que poseer las cosas como un crepúsculo o una aurora, una primera mañana del mundo o una última noche: desnudos ante la nada de las cosas.

2

Actuar

El cerebro de plomo de Cayo Graco

¿Hay que ocuparse de la política?

Como recordará el lector, [1] Tiberio Sempronio Graco es el cónsul a quien un día el arúspice, en presencia de una pareja de serpientes descubiertas por él mismo, un macho y una hembra, le dijo que tendría que elegir entre un reptil o el otro, y que sacrificar al macho significaría la muerte para él, mientras que matar a la hembra condenaría a la muerte a su esposa Cornelia. Como romano emblemático que es, el jefe de familia salva a su mujer haciendo matar a la serpiente macho, y pagando así este gesto con su propia vida.

Cornelia fue una mujer notable, que no conoció varón tras la desaparición de su marido y que crio a sus hijos procurando hacer de ellos también unos perfectos romanos, es decir, unos seres valientes, audaces, honorables y, por lo tanto, honrados. Lo hizo tan bien que Tiberio y Cayo Graco, igual que sus padres, dieron a lo largo de su vida motivos para la edificación filosófica. Porque, como ahora sabemos, los romanos no filosofan con ideas o palabras, discursos o argumentos, sofismas o retórica, sino con hechos y gestas silenciosas pero brillantes, susceptibles de ser imitadas. El sacrificio de Tiberio Sempronio enseña lo que es el amor

verdadero: proteger y dar la vida por el otro; sacrificarse para evitar exponerlo; pasar a un segundo plano; tenerlo como una fuerza que nos hace poderosos; querer vivir, envejecer, sufrir y morir con él, pero aspirar a envejecer, sufrir y morir en su lugar para ahorrarle ese dolor. ¿Qué nos enseña Cornelia? Que consagró su vida a sus hijos para darle a Roma figuras emblemáticas. Ella, que era hija de Escipión el Africano, tuvo una educación esmerada que le permitió codearse con el poeta Ennio, el historiador Polibio y el dramaturgo Plauto.

En su *Diálogo de los oradores*, Tácito cuenta la madre que fue:

> Antiguamente cada hijo, nacido de una madre casta, era educado, no en la choza de una nodriza esclava, sino entre los brazos de su madre, cuya principal loa era saber cuidar de su casa y mirar por sus hijos. Escogíase alguna parienta de anciana edad, a cuya probidad y acreditada conducta era encargado el gobierno de toda la familia, en cuya presencia no era permitido hablar cosa que fuese notada de torpeza, ni hacer lo que pudiese parecer indecoroso; y no solamente templaba con cierta santidad y modestia los estudios y tareas, sino también los recreos y juegos de los muchachos, confiriéndoles un carácter de pureza y reserva. [...] Esta enseñanza y severidad tenían por objeto que el natural de cada uno, sencillo y puro, y no viciado con ninguna maldad, recibiese en lo íntimo de su ánimo las artes liberales, y que ya se inclinase a la milicia, ya a la jurisprudencia, ya al estudio de la elocuencia, solo en esto se ocupase, y todo entero lo aprendiese (XXVII, 4-7).

Aquellos que la historia conoce como los Gracos, Tiberio y Casio, llevaron el arte militar, la ciencia del derecho y la elocuencia misma a su punto álgido.

Valerio Máximo relata una anécdota a propósito de Cornelia: «Para una madre los más bellos ornamentos son los hijos, según podemos leer en una recopilación de anécdotas elaborada por Pomponio Rufo. Se dice que cuando a Cornelia, la madre de los Gracos, una matrona de Campania que estaba alojada en su casa le mostró sus joyas como si fueran las más bellas de la época, Cornelia la entretuvo con su conversación hasta que sus hijos volvieron de la escuela y entonces le dijo: “Estas son mis joyas”» (IV, IV). Y, en efecto, ella hizo de sus hijos figuras emblemáticas de la plebe romana.

*

Cornelia es la hija de Escipión, llamado el Africano desde que venció a los cartagineses. Se casó con Tiberio Sempronio Graco, que es sin duda uno de los grandes personajes de Roma, pero nacido en el seno de una familia plebeya, ennoblecida hacía poco.

La sociedad romana del tiempo de la República no es democrática en el sentido que damos hoy a esta palabra. Más bien es aristocrática, pues el poder está en manos de un puñado de senadores pertenecientes a las grandes familias que descienden de los reyes etruscos, los fundadores de la ciudad. En el siglo V a. C. había unas cincuenta familias patricias; entre las dos guerras púnicas, en el siglo III, tres o cuatro familias ostentan los cargos más altos desde hace generaciones. Los matrimonios entre patricios y plebeyos están prohibidos. Las magistraturas están reservadas al patriciado, que a su vez está dividido en familias mayores y menores, es decir, nobleza de los orígenes y nobleza adquirida. ¡Nada nuevo bajo el sol!

En su *Historia de Roma*, Tito Livio traza la genealogía del patriciado: Rómulo atrajo a la futura ciudad de Roma a multitud de personas de todas partes y de toda condición, luego de esta población «creó a cien senadores, ya sea porque este número le pareció suficiente o porque no encontrase más que un centenar de ciudadanos dignos de tal honor. A ellos se les dio el nombre de "Padres", y sus descendientes fueron llamados "patricios"» (I, VIII).

Frente a los patricios, es decir, la gente que desciende del padre Rómulo, encontramos a los plebeyos, la gente del pueblo. Esta pareja inaugural de la lucha de clases en Occidente está en perpetua tensión política: por un lado tenemos el poder aristocrático salido de uno solo, Rómulo, que se apoya en la religión, consulta los auspicios y crea el poder político a partir de su voluntad, juntamente con la de los sacerdotes (es el principio teocrático); por el otro, aquellos sobre los cuales el poder se ejerce, la plebe, que es la inmensa mayoría y está sometida a la ley de los primeros.

Un sistema clientelar equilibra esta tensión, imponiendo una dinámica política que es característica de la «República» romana: las pocas familias que ocupan el poder tienen, por lo tanto, las magistraturas, los contactos y el dinero. Forman clanes que aseguran la protección de sus clientes, siempre que se muestren dóciles, obedientes, sumisos y serviles; este es el sentido de la *fides*, la fidelidad, promovida como valor moral superior, y políticamente es fácil entender por qué. El jefe ofrece asistencia a sus súbditos, y esta relación de poder es hereditaria.

Es obvio que los matrimonios obedecen a estas mismas lógicas de poder y que las familias establecen asociaciones con poderes eficaces más que con singularidades amorosas. En Roma, los individuos no existen; solo hay miembros de una familia, la cual es dirigida a su vez por un *pater familias* que tiene plenos poderes sobre su esposa y sus hijos. La ciudad está dirigida por magistrados electos; elegidos, se entiende, por esas grandes familias.

Este régimen de castas no puede mantenerse sin que un día los marginados del poder se levanten contra él. Efectivamente, en el año 494 a. C., los plebeyos se rebelan. Se reúnen en una de las siete colinas de Roma, el Aventino, el monte Sagrado, y exigen tener ellos también sus representantes. Serán los tribunos de la plebe. El patricio Menenio Agripa Lanato es enviado para negociar con la plebe, abrumada por la presión fiscal, sobre el reclutamiento que la obligaba a cumplir un servicio militar de varios años y sobre sus deudas sin fondo. Agripa se dirige al pueblo con estas palabras: «Un día, los miembros del cuerpo humano, viendo que el estómago permanecía ocioso, separaron su causa de la suya y le negaron su servicio. Pero esta conspiración pronto hizo que ellos mismos languidecieran; comprendieron entonces que el estómago distribuía entre ellos el alimento que había recibido, y se reconciliaron con él. Así, el Senado y el pueblo, que son como un solo cuerpo, perecen por la desunión y viven llenos de fuerza con la concordia» (Aurelio Víctor, *Varones ilustres de la ciudad de Roma*, XVIII). Estas palabras tuvieron la virtud de calmar al

pueblo, que obtuvo sus propios representantes: los tribunos de la plebe. Su función era «defender su libertad contra el orgullo de los nobles». Aurelio Víctor nos cuenta que Menenio Agripa «murió en una pobreza tan grande que los ciudadanos contribuyeron a los gastos del entierro con un cuadrante por cabeza, y el mismo Senado proporcionó un lugar para la tumba a expensas del erario público» (ibíd.).

Los tribunos de la plebe tienen un poder sagrado. Pueden vetar a todos los magistrados; basta que digan: «*Veto*» («Prohíbo») para que su palabra sea performativa. De esta forma, pueden frustrar las elecciones o las leyes del Senado. Su persona es inviolable y su poder, por tanto, considerable.

Hijos de un padre y una madre heroicos, cada uno en su género, los Gracos también tenían que serlo: el padre fue un marido modélico, amén de un magistrado ilustre; fue pretor, dos veces cónsul, censor y vencedor de los celtíberos y los sardos, de cuyo país, por cierto, fue procónsul; su mujer, hija única del vencedor de Aníbal, fue una madre ideal al tiempo que una esposa perfecta y una viuda irreprochable, que rechazó a todos sus pretendientes, entre ellos el rey de Egipto; los hijos fueron unos magníficos tribunos de la plebe y mantuvieron muy alto el pabellón de la familia materna, que no era patricia.

Tener semejante madre no debió de ser cómodo para los dos hermanos. Plutarco cuenta que ella misma se refería así al futuro de su prole: «Los romanos aún me llaman "la suegra de Escipión", y no "la madre de los Gracos"» (*Vida de Tiberio Graco*, VIII, 7). Lo cual prueba que un hijo rey solo puede serlo durante la infancia, y más bien solo para su madre; también prueba que un hijo que se convierte en rey habrá tenido que esforzarse.

Plutarco nos presenta una vida paralela de los dos hermanos: ambos se caracterizaban por el valor, la sabiduría, la generosidad, la habilidad, la retórica, el arrojo, el sentido de la justicia, la templanza y la grandeza de ánimo; pero Tiberio era dulce y tranquilo, arengaba a la multitud con calma,

sin aspavientos, inmóvil, solicitando la piedad de su auditorio; Cayo, en cambio, era intenso y violento, hacía muchos ademanes y trataba de despertar el miedo en la multitud. Tiberio tenía una expresión pura y trabajada; Cayo era persuasivo y brillante. El primero era sencillo y sobrio; el segundo, pretencioso y delicado. Tiberio era contenido y suave en su lenguaje; Cayo, vivaz, efusivo y hasta colérico. Tiberio tenía nueve años más que su hermano. Era demasiada diferencia para poder actuar juntos políticamente y unir sus fuerzas.

*

Tiberio Graco reemplazó pronto a su padre como augur: no debía de tener más de diecisiete años; siendo tribuno militar en la guerra contra Cartago, se mostró particularmente activo y valeroso yendo al combate contra el enemigo con Escipión Emiliano, que, tras destruir la ciudad en el 146 a. C., se convertirá en Escipión el Africano; por haber demostrado valor durante la tercera guerra púnica, es nombrado cuestor en el 137; cuando cuenta veintisiete años de edad, participa en la guerra de Numancia, en España, bajo el mando del general Mancino; los romanos son derrotados en varias batallas; el general considera la posibilidad de retirarse por la noche; los españoles impiden la maniobra y obligan a los romanos a rendirse, cosa que estos efectivamente hacen; Tiberio es elegido para negociar el tratado de paz, pero el Senado le reprocha que haya acordado una paz vergonzosa y se niega a ratificarla; ciertamente, su negociación salvó a veinte mil soldados romanos de la muerte, además de a algunos pueblos satélite, a prostitutas, comerciantes y avitualladores, pero sumió a Roma en la deshonra. En las *Períocas* de Tito Livio leemos: «Cuarenta mil romanos fueron vencidos por cuatro mil numantinos» (LV). ¡Qué humillación para un pueblo de ciudadanos soldados! De regreso en Roma, la vergüenza cae sobre el general que no ha sabido dar la talla, mientras que Tiberio Graco pasa por

ser quien ha salvado la vida de un gran número de romanos; por su fracaso, el pueblo envía solo a Mancino, sin nada de ropa y con las manos atadas a la espalda, ante sus enemigos, que rechazan que un único hombre cargue con la responsabilidad de un error colectivo; pero el mismo pueblo absuelve a Tiberio porque ha salvado a muchísimas personas de condición humilde; de ahí arranca la pasión de la plebe por Tiberio; y de ahí también el odio que el Senado le manifestará durante toda su vida.

Cuando cruza la Toscana para ir a España, Tiberio Graco descubre que los campos están despoblados porque las guerras púnicas han convertido a los campesinos en soldados. Los han sustituido esclavos venidos de otras partes o bárbaros. Durante su ausencia, los terrenos cultivables han sido abandonados, confiscados, sembrados por otros o anexionados por individuos que han declarado ser sus dueños. Estos seres desclasados privados de sus medios de subsistencia constituyen un proletariado que acude a Roma en busca de trabajo y de la ciudadanía.

En esa época, Roma está en crisis: la economía, la demografía, la moneda, la ciudadanía y el ejército mismo están desorganizados. Las devaluaciones deprecian la moneda; las guerras han creado deudas que los botines no cubren; la competencia de los mercados de los países conquistados ha puesto a los comerciantes en aprietos; el gasto público se ha reducido.

El Estado recurre a los particulares para llenar las arcas. Para reembolsar estos préstamos, entrega las tierras confiscadas a los cartagineses. Los ricos compran lo que el Estado vende. Se forman grandes latifundios al tiempo que los pequeños propietarios rurales y los pastores arruinados se convierten en empleados de los más pudientes junto con los esclavos. La corrupción, la injusticia, la prevaricación y la violencia son el pan de cada día de los ricos. Los pobres se niegan a servir en el ejército y dejan de tener hijos: Roma ya no tiene ni soldados ni relevo demográfico.

Los ricos se enriquecen, cada vez son más ricos y menos numerosos; los pobres se empobrecen, cada vez son más pobres y más numerosos. Es el principio de la pauperización que alegra a los patricios y desespera a los plebeyos. También es la ley de la lucha de clases. ¡Y finalmente es la ley de las revoluciones!

Entonces los tribunos de la plebe cogen el toro por los cuernos y proponen leyes: limitación de las tierras utilizables, así como de las cabezas de ganado autorizadas para pastar en dichas parcelas; obligación para los propietarios de emplear a hombres libres para el cultivo de dichas tierras; penalizaciones a los que incumplan la ley, y redistribución de las superficies excedentarias entre los pobres, repartidas en pequeños lotes.

Tiberio Graco se presenta a las elecciones para tribuno de la plebe y es elegido en el año 133 a. C. Propone la *lex Sempronia*, una ley que permite reorganizar el dominio público mediante la confiscación de tierras excedentarias, la indemnización a los propietarios, sea cual sea el modo en que hayan adquirido dichos terrenos, y su redistribución entre los más pobres. Es pura y simplemente una declaración de guerra contra los patricios para favorecer a los plebeyos. Es evidente que los senadores, las grandes familias, los ricos, los poderosos, la clase que ocupa el poder van a entrar en guerra contra Tiberio. A los «peces gordos de la ciudad», tal como Amyot traduce a Plutarco, les resulta un trago muy amargo.

Tiberio Graco defiende su ley con un formidable discurso:

> Las fieras que discurren por los bosques de Italia tienen cada una sus guaridas y sus cuevas; los que pelean y mueren por Italia solo participan del aire y de la luz, y de ninguna otra cosa más, sino que, sin techo y sin casa, andan errantes con sus hijos y sus mujeres; no dicen verdad sus caudillos cuando en las batallas exhortan a los soldados a combatir contra los enemigos por sus aras y sus sepulcros, porque de un gran número de romanos ninguno tiene ara, patria ni sepulcro de sus mayores; sino que por el regalo y la riqueza ajena pelean y mueren, y cuando se dice que son señores de toda la tierra, ni siquiera un terrón tienen propio (Plutarco, *Vida de Tiberio Graco*, IX, 5-6).

Sigamos con Apiano en sus *Guerras civiles*: «¿No es justo poner en común lo que pertenece a la comunidad? ¿No es siempre mejor nacido un

ciudadano que un esclavo? ¿No es más útil un soldado que un hombre incapaz de luchar? ¿El hombre más dedicado a los asuntos públicos no es el que en ellos participa?» (I, 11). Bien dicho.

En esta ley, Tiberio promete la ciudadanía a toda Italia y el pueblo acoge sus palabras con vivo entusiasmo. El Senado delega sus atribuciones en el tribuno Marco Octavio para que defienda los intereses de los propietarios y se oponga a las decisiones de Tiberio: el tribuno de la plebe tiene, en efecto, poder para ejercer el derecho de veto e impedir así que un proyecto de ley sea votado. Apiano escribe sin rodeos: «Marco Octavio fue mandatado por los ricos para interponer su veto» (*Guerras civiles*, I, 12). Los ricos le pagan, pues, a un pobre para que defienda sus intereses contra los intereses de los pobres...

En el Senado, donde Tiberio quiere hacer oír su voz y tronar contra ese tribuno corrompido, es recibido con abucheos. Estalla entonces la guerra entre Tiberio y Octavio. Sobre las formas de su oposición, Dion Casio escribe:

> En esta lucha, como cada uno intentaba suplantar a su rival en lugar de servir a la patria, se llegó en ocasiones a actos de violencia más dignos de un gobierno despótico que de un gobierno democrático, y tuvieron que sufrir tanto como si estuvieran en guerra y no en plena paz. Los ciudadanos, unas veces combatiendo los unos contra los otros, otras veces reunidos en grupos sediciosos, alentaron riñas y combates lamentables, no solo en los diversos barrios de la ciudad, sino también en el mismo Senado y en la asamblea del pueblo. La ley tribunicia servía de pretexto; pero, en realidad, cada cual ponía todo su empeño en no ser de la parte contraria (*Historia romana*, fragmento 256).

En otras palabras: es el comienzo de la guerra civil.

Desaprobado, Tiberio Graco utiliza su estatus como tribuno de la plebe para suspender las magistraturas, prohibir el acceso al templo de Saturno donde se halla el erario público y, por lo tanto, paralizar Roma. ¿Cómo reaccionan los patricios? Plutarco nos lo explica: «Desde aquel momento, los poseedores de tierras mudaron de vestiduras, y en actitud abatida y miserable se presentaron en la plaza; pero ocultamente armaban asechanzas contra Tiberio, y hasta habían llegado a tener asesinos pagados; de manera que él, a sabiendas de todos, llevaba siempre en la cinta un puñal de los

usados por los piratas, al que llaman dolón» (X, 9), que era un bastón hueco armado con un pincho. Tiberio, pues, no tiene para oponerse a los ricos propietarios, a la aristocracia de las grandes familias y al poder de los patricios más que ese puñal y su propia palabra.

El día de la votación, los ricos secuestran las urnas. El pueblo se reúne entonces alrededor de Tiberio. Dos cónsules se hincan de rodillas, le cogen las manos, lloran y le imploran que renuncie. Tiberio les pregunta qué es lo que desean; ellos quieren que se someta al Senado; que busque el favor de los senadores, que naturalmente siguen anclados en sus posiciones conservadoras. Es decir, vuelta a la casilla de salida.

A su vez, Tiberio suplica a Octavio que acceda a esta demanda del pueblo, a esta petición de la gente más desfavorecida. Octavio se niega; también él es un rico propietario a quien Tiberio había propuesto al principio reembolsar generosamente las inversiones que había hecho en sus tierras confiscables.

Tiberio propone enfrentarse a Octavio delante del pueblo y que el combate dialéctico se resuelva por votación. Si la pierde, bajará al instante de la tribuna y volverá a ser un simple ciudadano. Octavio se niega.

Al día siguiente, Tiberio le propone el mismo trato, que vuelve a recibir la negativa por respuesta. Ante estos bloqueos, usando una de sus prerrogativas como tribuno de la plebe, Tiberio decide cesar a Octavio de su cargo y para ello llama a los ciudadanos a votar. Plutarco cuenta así la escena:

> Cuando habían votado diecisiete y no faltaba más que uno para que Octavio quedara de particular, mandó suspender la votación, y otra vez se puso a rogarle. Abrazole a la vista del pueblo e hizo otras demostraciones, instándole y suplicándole que ni a sí mismo se expusiera a aquel sonrojo, ni a él le pusiera en la situación de haber de ser causa de una providencia tan dura y tan cruel. Dícese que estos ruegos y súplicas no los escuchó Octavio enteramente inmóvil y sereno, sino que se le llenaron los ojos de lágrimas y estuvo en silencio largo rato. Pero después de mirar a los ricos y a los poseedores de tierras que le tenían rodeado, es de creer que de vergüenza y temor a lo que estos dirían se resolvió a todo trance, y dijo con entereza a Tiberio que hiciera lo que gustase (XII, 2-4).

Continúa, pues, la votación y Octavio pierde su magistratura. Tiberio envía entonces a uno de sus hombres a buscar a Octavio para sacarlo sin contemplaciones de su escaño. El pueblo arremete contra él. Los ricos forman un muro de contención. A un esclavo que protegía a Octavio le sacaron los ojos. Tiberio baja de la tribuna y detiene el tumulto. El pueblo lo escolta triunfalmente hasta su casa.

Se vota la ley. Un triunvirato es el encargado de aplicarla, es decir, de repartir las tierras: se trata de Tiberio, de su hermano Cayo y del suegro de Tiberio, Apio Claudio. El pueblo vuelve a los campos, feliz por esta ley que le favorece; mientras tanto, los ricos en la ciudad preparan una respuesta violenta. Las familias más ricas de Roma quieren la muerte del tribuno de la plebe que defiende a los más modestos. El pequeño puñal que Tiberio lleva al cinto (y que Plutarco nos dice que es «un arma de piratas») no es suficiente para hacer frente a todo el poder de la República, que se halla en manos de los patricios.

*

¿De dónde proceden las ideas de Tiberio Graco? Según Plutarco, de algunos pensadores, rétores y filósofos: cita al rétor Diófanes y al estoico Blosio de Cumas (VIII, 6). Los estoicos, efectivamente, tienen en gran estima filosófica la noción y la realidad de la justicia. No como una idea pura, un concepto etéreo o una fruslería de la sonora inanidad griega, sino como un principio destinado a producir efectos en la realidad.

Por eso, respecto al proyecto revolucionario de los Gracos, el historiador Floro tiene razón cuando escribe:

> Hay en todas estas propuestas una apariencia de equidad. Nada más justo, en efecto, que la plebe vea reconocidos sus derechos por los senadores para que el pueblo vencedor de naciones y poseedor del mundo no se encuentre despojado de sus casas y hogares. Nada más equitativo que el pueblo, carente de recursos, pueda vivir de su erario público. Nada más propicio al derecho, a la libertad y a la igualdad que el hecho de que, cuando el Senado gobierna las provincias, la

autoridad del orden ecuestre se apoye en el dominio de los tribunales (*Epítome de la historia de Tito Livio*, III, 14).

Sin embargo, hay un «pero»; el historiador consiente sin dificultad en que la equidad y la justicia constituyen la base filosófica y moral de esta reforma de los Gracos; no obstante, como conservador pragmático, estima que todas esas medidas costarán caras al erario público y que serán un expolio para los propietarios, que también forman parte del pueblo. Digámosle a Floro *post mortem* que no ponerse a favor de la plebe so pretexto de que eso engendraría futuras injusticias era optar por los patricios, que eran los causantes de las injusticias presentes. No expoliar a los unos es loable, pero esta negativa avala la expoliación manifiesta de los otros.

Floro contrapone la equidad (de la demanda plebeya) a la justicia (de la demanda patricia) y falla a favor de la segunda y en contra de la primera. Ciertamente, el combate de Tiberio es equitativo desde un punto de vista moral, pero no es justo desde un punto de vista jurídico. Esta forma de pensar supone que la moral es algo bueno, siempre que no se convierta en ley, y que el orden es mejor que ella, aunque vaya en contra de la equidad. Más vale un orden patricio injusto que una equidad plebeya justa.

Mucho más tarde, también Cicerón pone su talento retórico a favor de los ricos, los propietarios, los poderosos, los patricios, las grandes familias, y a pesar de sus perpetuas lecciones de moral y de virtud, prefiere un orden injusto a un desorden justo, un conservadurismo inmoral a una revolución moral; pues los Gracos eran romanos emblemáticos en la medida que no se contentaban con una moral ideal, perfecta, que se movía en el cielo de las Ideas y las nubes de la sofística griega, sino que querían encarnar en la realidad más trivial y concreta la justicia que les faltaba a unos por culpa de la injusticia de otros.

En la genealogía del pensamiento ético y político de los Gracos, hay que mencionar también el deseo de Cayo de realizar el proyecto materno de una

grandeza heroica, de una reputación que llevaría el nombre de la familia más allá de su siglo, de inscribir su recuerdo en la leyenda romana de las grandes hazañas; y además de todo eso, que también pesa, el afán de reparar el recuerdo de su hermano, su recuerdo y su honor, su muerte sin sepultura.

*

Volvamos a Roma. Tiberio Graco se ha convertido en el enemigo de los senadores, los ricos, los poderosos, los patricios; la plebe lo adora. Naturalmente, para destruir a un hombre hay que mancillarlo. Se hace correr la voz de que al utilizar las instituciones para su propia misión, que es servir y representar a la plebe, no es tanto el pueblo lo que le preocupa como su poder personal.

Pero Tiberio no tiene ningún interés económico personal en esta ley. No le enriquecerá a él, ni a su familia, ni a sus amigos. Porque, si bien es plebeyo, forma parte de una plebe que no es del todo pobre. Sus enemigos, en cambio, sí que están particularmente interesados en que esta ley no se apruebe: ellos tienen mucho que perder y nada que ganar, salvo en el terreno de la moral, que es lo que menos les importa, pues el oro normalmente no hace buena pareja con la virtud, ni con el civismo, al que apelan tantas personas perfectamente dotadas para el incivismo...

El Senado torpedea los poderes de Tiberio. Él pide tiendas de campaña para poder trabajar *in situ* en el reparto pormenorizado de las tierras; pero se las niegan. Solicita recursos para llevar a cabo estas operaciones y no se los conceden. Asiste impotente a la muerte de un amigo suyo, probablemente envenenado. Plutarco se muestra favorable a esta hipótesis, porque «el cadáver se reventó y arrojó gran cantidad de un humor corrompido; tanto que se apagó la hoguera; y al formar otra, no quiso arder hasta que la mudaron a otro lugar; y aun allí tuvieron mucho que hacer para que en él prendiera el fuego» (XIII, 5).

A la muerte del rey de Pérgamo, todas las riquezas del reino, incluidas las minas de plata, son atribuidas en el testamento al pueblo romano. Tiberio desea que este maná financie la aplicación de la *lex Sempronia*. Afirma que el Senado no puede utilizarlo según su capricho, sino que debe ser el pueblo heredero quien decida el uso que quiere darle.

Le reprochan que haya propiciado la destitución de Octavio y abusado de los derechos del tribuno de la plebe. Con tales actos habría transgredido el carácter sagrado del cargo. Tiberio se justifica en un alegato que Plutarco nos transcribe:

> Un tribuno es sacrosanto e inviolable por su consagración al pueblo y porque es del pueblo defensor; mas si cambiando de conducta ofende al pueblo, disminuye su poder y le priva de votar, él mismo es quien se despoja de su dignidad al no hacer aquello para lo que fue elegido, pues, si no, al tribuno que arruinara el Capitolio o incendiara el arsenal debería dejársele en paz; y el que esto hace es ciertamente tribuno, aunque malo; pero si destruye la autoridad del pueblo ya no es tribuno en absoluto. ¿Y no sería cosa repugnante que el tribuno pueda prender al cónsul, y que el pueblo no pueda despojar de su autoridad al tribuno cuando abusa de ella contra el mismo de quien la recibió? (XV, 2-4).

Lejos de transgredir la ley o el derecho, las reglas o los principios, Tiberio los acata escrupulosamente e inventa con ello el mandato imperativo que permite a los electores deponer al que han elegido si falla en sus obligaciones, ya sea porque no les representa, porque no les defiende, o —lo que es peor— porque traiciona y engaña a los que le han dado su voto. El tribuno de la plebe es la voz del pueblo; si habla una lengua distinta o incluso una lengua contraria a la suya, hay que cortársela destituyéndolo. Es lo que Tiberio hizo con Octavio.

El mandato de Tiberio expira; él quisiera continuar en el cargo para poder llevar a cabo sus reformas; solicita, por tanto, un segundo mandato. Hace campaña para obtenerlo... Entre sus propuestas está la reducción del servicio militar, que exigía diez años de vida a todo hombre entre los diecisiete y los cuarenta y cinco que entrara en el orden ecuestre y dieciséis si entraba en la infantería. Considerando la esperanza de vida de la época, todos pasaban sus mejores años vestidos de uniforme. Segunda propuesta:

que el pueblo pudiera recurrir las sentencias dictadas por los magistrados. Entramos así en una justicia verdaderamente popular. Tercera propuesta: que los senadores que impartían justicia estuvieran acompañados en cantidad paritaria por miembros del orden ecuestre, lo cual equivalía simple y llanamente a dividir por dos el poder senatorial.

En el momento de la votación, el pueblo no está presente; la elección se decanta por los enemigos de Tiberio; los amigos del tribuno de la plebe tratan entonces de oponerse, esperando la previsible llegada de los electores del partido popular; consiguen aplazar la sesión para el día siguiente.

En plena campaña, Tiberio llegó al foro «y, mostrándose abatido, pidió con lágrimas en los ojos amparo a los ciudadanos; después, dijo temer que en aquella noche arrasaran los enemigos su casa y le matasen» (XVI, 3); porque por mucho que uno sea soldado romano, guerrero valeroso y tribuno de la plebe, no deja de tener la lágrima fácil, sobre todo cuando se trata de conquistar los votos del pueblo... Tiberio ha ido acompañado de su hijo para aumentar el *pathos*. No se olvida de confiar al pueblo su vástago en caso de que le ocurra alguna desgracia. Conmovidos, enternecidos y plenamente convencidos, unos cuantos partidarios suyos acampan delante de su casa para impedir que alguien vaya a hacerle daño. Si los llantos puede que fueran excesivos para la Historia, el temor a que lo mataran no era injustificado.

Finalmente, se produce la votación. La plebe de los campos está trabajando porque es verano; la plebe de las ciudades se ve solicitada por el candidato y su equipo. Los patricios intentan por todos los medios reducir a Tiberio al estatus de simple ciudadano. Entonces sería fácil deshacerse de él políticamente, y hasta físicamente. Encuentran una argucia procedimental para oponerse a él, según la cual no tendría derecho a presentarse dos veces seguidas a esta magistratura. Tiberio lo tiene bastante mal. Se viste entonces de negro y vuelve al foro a mostrar su aflicción. Toda campaña electoral obliga a caer en alguna bajeza moral, a hacer teatro y poses grotescas. Toda

elección debe pasar por la seducción, y la necesidad de seducir exige exhibición, cuando no la impostura.

Las cosas se presentan mal. Los augures consultados anuncian nuevas realmente malas: los pollos del vaticinio rechazan la comida. El sacerdote sacude la jaula, y nada, se niegan a salir; tan solo uno se arriesga a asomarse, pero enseguida levanta el ala izquierda —mal presagio— y extiende la pata —buen presagio—; pero enseguida vuelve a la jaula —mal presagio—. Asustado, el tribuno de la plebe, que llora y se estremece ante el capricho de las aves sagradas, recuerda que él mismo ha tenido un sueño de mal augurio: vio en su ensoñación cómo unos reptiles incubaban los huevos que había dentro de su magnífico casco de combate. Tiberio sale de su casa, tropieza con el umbral de la puerta y el dedo gordo del pie le empieza a sangrar a través de la sandalia. Da unos pasos fuera de su casa y ve a su izquierda (el lado siniestro, es decir, malo) a unos cuervos peleando en el tejado. Uno de ellos despega una piedra de la cumbrera y le cae a dos pasos del dedo gordo. Pollos díscolos, serpientes amenazadoras, un dedo ensangrentado, disputas de cuervos, piedras que caen del cielo... Las perspectivas no son nada buenas.

Leamos los *Hechos y dichos memorables* de Valerio Máximo: «Tiberio Graco, durante su mandato como tribuno, que ha obtenido con el favor de la multitud a costa de generosas dádivas, tenía el Estado en su poder y se pasaba los días diciendo abiertamente que, una vez aniquilado el Senado, todos los asuntos deberían ser gestionados por la plebe. Los senadores, entonces, reunidos en el templo de Fides por el cónsul Mucio Escévola, deliberaron sobre lo que había que hacer en tales circunstancias y todos estuvieron de acuerdo en que el cónsul debía recurrir a las armas para proteger al Estado» (III, II, 17). Mucio Escévola dijo que se negaba a emplear la fuerza; Escipión Nasica, por su parte, se ofreció como ejecutor de esa violencia. Como es natural, no se trata de proteger las riquezas de los ricos ni de impedir que se reduzca un tanto la pobreza de los pobres; se trata

nada menos que de «proteger al Estado» e incluso de «salvar al Estado», por decirlo con las palabras de Valerio Máximo. Cuando el Estado encubre y protege los privilegios, defenderlos es salvar estas mismas prebendas. Nasica será el hombre de los ricos, su brazo armado. Los senadores, los ricos, los patricios, los *optimates*, los propietarios, las grandes familias romanas han decidido asesinar a un tribuno de la plebe... para salvar al Estado y a la República, naturalmente.

Sabiéndose amenazado de muerte, Tiberio acuerda con sus amigos que, si se lleva la mano a la cabeza, será señal de que su vida peligra y de que hay que intervenir para salvarlo. Llega entonces al Capitolio. Se levanta un clamor. Cuando acaban de decirle que los senadores quieren atentar contra él, hace el gesto convenido. Sus amigos se apoderan de los astiles con que los ministros apartan a la muchedumbre y los rompen para convertirlos en armas. En el Senado han informado de que Tiberio se había llevado la mano a la cabeza y que este gesto significaba claramente que pedía que lo coronasen con una diadema.

Nasica pide al cónsul que mate a Tiberio; el cónsul invoca la ley y se niega a recurrir a la violencia; si el primogénito de Cornelia es culpable, dice el cónsul, que sea conducido ante un tribunal y juzgado por sus actos. Nasica decide entonces matar a Tiberio con sus propias manos. Su alto estatus le abre camino entre la multitud, que no se atreve a cerrarle el paso, y así llega hasta el mayor de los Gracos. Hay senadores que, juntamente con sus partidarios, armados todos con mazas, bastones y maderas afiladas arrancadas de los bancos, golpean a los defensores de los hermanos Graco. A muchos los arrojan desde lo alto del Capitolio. Tiberio huye, tropieza con los muertos y cae al suelo; Publio Satureyo le golpea en la cabeza con una pata de banco y Lucio Rufo lo remata golpeándolo con todas sus fuerzas. Tiberio Graco muere sin decir palabra, sin un grito, sin un ademán, sin un gesto siquiera. Tenía veintinueve años.

Los ricos no se contentaron con matar al tribuno de la plebe: no solo prohibieron a su hermano darle sepultura, sino que además arrojaron el cuerpo a las aguas del Tíber junto con los de sus partidarios, a los cuales habían buscado, encontrado, torturado y atormentado (metían a los graquianos en sacos llenos de víboras y los echaban al agua), hasta masacrarlos; eran unos trescientos. En una de sus *Filípicas* (VIII, IV), Cicerón justificará esta carnicería afirmando que estaba en juego la salvación de la República... ¿De la República o de los mismos ricos a quienes la República era propicia?

El Senado envió a Asia a Escipión Nasica para evitarle una muerte que la plebe sin duda le tenía reservada. Murió al parecer de muerte natural poco tiempo después, en Pérgamo. Publio Cornelio Escipión Nasica Serapio era el primo de Tiberio Graco...

La plebe está indignada. Contra todo pronóstico, los patricios, que ven que podría estallar una guerra civil si los *optimates* y los *populares* se oponen cada vez más violentamente, acceden a las demandas antes formuladas por Tiberio. El Senado propone entonces que la asamblea del pueblo elija a un nuevo comisionado para sustituir a Tiberio. Todo esto para acabar así...

La distribución de las tierras es un verdadero lío. A falta de informes de los agrimensores, de contratos de venta debidamente formalizados y del rigor preceptivo en la delimitación de las parcelas, sin contar las malversaciones de quienes venden, se hacen trueques de terrenos, la gente los estropea o los modifica, intercambia pantanos por tierras arables, barbechos por parcelas cultivadas, abundan los pleitos...

Escipión Emiliano, encargado de resolver estos problemas, es hallado muerto en su casa sin heridas ni razón aparente. Junto a su cama se descubren las tablillas en las que debía escribir su discurso al pueblo. En sus *Guerras civiles*, Apiano plantea varias hipótesis sobre su muerte: ¿se trata de un crimen auspiciado por Cornelia para vengar a su hijo e impedir

la abolición de su ley? ¿De un suicidio por incapacidad para salir airoso de la situación? ¿De un vil crimen perpetrado por extranjeros que no conocían la identidad de la persona a la que asesinaban? ¿O de un envenenamiento preparado por su propia esposa, que era hermana de los Gracos? No lo sabemos. En *Varones ilustres de la ciudad de Roma*, Aurelio Víctor cuenta que «fue enterrado con la cabeza cubierta con un velo para que no pudieran verse en su rostro los lívidos rastros del crimen» (LVIII).

*

Llega entonces el turno de Cayo Graco, el hermano menor de Tiberio. Plutarco cita una frase que hallamos en *Sobre la adivinación* de Cicerón. En el curso de un sueño, Tiberio se dirige a su hermano con estas palabras: «¿Por qué tardas tanto, Cayo? No hay forma de evitarlo: una misma vida y una misma muerte nos tiene reservadas el destino por defender los intereses del pueblo» (I, XXVI, 56). ¿Cómo decirle que no a un hermano que nos habla desde el más allá?

Cayo tiene una trayectoria política impecable: soldado abnegado y fiel a sus superiores, cuestor a los veintiocho años, es enviado a Cerdeña para pacificar la isla conquistada antiguamente por su padre. Como es muy popular entre la soldadesca, el previsible Senado trata de mancillar su reputación para evitar que el segundo de los Gracos aparezca de nuevo en los asuntos de Roma. Lo acusan de haber fomentado ciertas derrotas, de haber conspirado y llevado una vida disoluta y hasta de haberse enriquecido; calumnias estas a las que él responde punto por punto.

A su regreso en Roma, se presenta al cargo de tribuno de la plebe. Leyendo a Plutarco es fácil imaginar el fervor popular que lo acompaña en esta ocasión: «Hiciéronle oposición todos los principales, sin quedar uno solo; pero de la plebe fueron tantos los que de toda Italia concurrieron a la ciudad para asistir a los comicios, que para muchos faltó hospedaje; no

cabiendo el concurso en el campo de Marte, venían voces de electores de los tejados y azoteas» (XXIV, 2). Tiberio se habría sentido feliz al comprobar que el fervor a su persona todavía encendía a la plebe. Su hermano habla de él, de su ejecución sin juicio, de su privación de sepultura, de la muerte de sus compañeros, de cómo fueron arrojados al Tíber. En agosto del 124, Cayo es elegido tribuno de la plebe. Tiene treinta años.

Como era de prever, sus primeras leyes son a favor del pueblo: confirma la ley Sempronia, que preveía la distribución de las tierras públicas entre los pobres; pide que los soldados no tengan que pagarse su vestimenta, lo cual disminuía su ya miserable soldada, sino que esta corra a cargo del Estado; prohíbe la movilización de los jóvenes en el ejército antes de los diecisiete años; interviene en los precios para que los más desfavorecidos puedan comprar trigo; concede la ciudadanía a todos los italianos; limita el tamaño de las propiedades; crea nuevos derechos de circulación; funda colonias en las provincias; reparte comida entre la gente. Nos imaginamos a Cicerón arrugando la nariz cuando, al hablar del pueblo, escribe en *Pro Sestio*: «Se les proporcionaba un sustento abundante sin ningún trabajo» (XLVIII). Cayo inventa una especie de renta universal... ¡para la plebe! El muy rico y poderoso Cicerón considera que dicha medida vacía las arcas del Estado. Como se ve, el argumento es antiguo.

Al permitir que los más pobres puedan comer, al darles esa dignidad, Cayo Graco elimina todo riesgo de sedición, pero al mismo tiempo realiza una verdadera revolución porque suprime el sistema clientelista que sometía al plebeyo a la buena voluntad y protección del patricio. El proletario ya no está sometido al burgués que le asegura su pobre sustento, sino al Estado que garantiza su subsistencia.

La ley más revolucionaria en materia institucional, la ley Calpurnia, prevé que los senadores dejen de ser los únicos dueños de la justicia:

> Cayo añadió trescientos del orden ecuestre a los trescientos senadores e hizo que los juicios fueran en unión y promiscuamente de seiscientos ciudadanos. Para hacer sancionar esta ley adoptó con gran diligencia sus medidas; una de ellas fue que, siendo antes costumbre que todos los oradores hablasen vueltos hacia el Senado y hacia el llamado comicio, entonces por vez primera salió él más afuera, perorando hacia la plaza; y en adelante lo hizo así siempre, causando con una pequeña inclinación y variación de postura una mudanza de grandísima consideración, como fue la de convertir en cierta manera el gobierno de aristocracia en democracia, al dar a entender que los oradores debían poner la vista en el pueblo y no en el Senado (Plutarco, *Vida de Cayo Graco*, XXVI, 3-4).

En Roma, el orden ecuestre reúne a los ciudadanos acomodados. Son hombres de negocios, comerciantes, abogados, banqueros, y constituyen una clase intermedia entre los patricios y los plebeyos. Son los publicanos. Los patricios son los aristócratas; los publicanos, los burgueses; y los plebeyos, los proletarios. Cayo propone nada menos que acabar con la lucha de clases entre *optimates* y *populares* intercalando entre ellos a los *equitis*, los équites. Apiano escribe: «Haciendo causa común con los tribunos para las elecciones y recibiendo de estos, en contrapartida, todo lo que deseaban, los équites llegaron a inspirar mucho miedo a los senadores. El resultado fue que se trastocaron los poderes del Estado, ya que el Senado ya solo tuvo la consideración, mientras que los équites detentaron el poder. Porque, al aumentar su ventaja, ya no se contentaron con dominar a los senadores, sino que los humillaban incluso ostensiblemente durante los procesos» (*Guerras civiles*, I, 22). Cayo Graco acaba con el antiguo orden aristocrático; es una revolución que triunfa sin derramar una sola gota de sangre. Cuando se vota la ley Calpurnia, Cayo dice: «Acabo de enterrar al Senado» (ibíd.). Y era verdad; por consiguiente, cabía esperar una contrarrevolución.

Cayo Graco se muestra como un hombre de acción excepcional y al mismo tiempo como un individuo sediento de justicia. En él se unen la ética de convicción de un defensor de la plebe y la ética de responsabilidad de un constructor. Para ello, legisla en todos los frentes y más allá de los límites de Roma: construye carreteras y puentes para favorecer los intercambios y,

por lo tanto, el comercio y todas sus ventajas; organiza un catastro que permite recaudar impuestos y, por lo tanto, una redistribución en favor de los más pobres; restituye al pueblo de la provincia española un trigo requisado de forma inicua, con lo cual calma a las provincias con una medida pacífica; funda una colonia en la tierra de Cartago, la colonia Junonia, pese a que la capital púnica ha sido maldecida por Escipión; crea graneros de trigo para dar de comer al pueblo; choca con los patricios al mandar desmontar una tribuna que les habría permitido asistir en primera fila a un combate de gladiadores y relegar así a la plebe, que se habría visto privada del espectáculo. Pero al final de su segundo mandato como tribuno de la plebe, Cayo Graco pierde las elecciones de julio del 122 a. C. Denuncia que ha habido pucherazo. Ya en esa época...

El Senado aprovecha rápidamente la oportunidad para revocar algunas de sus leyes y volver a sus mismos fundamentos, esto es, gobernar para los privilegiados a costa de la mayoría, asegurar el dominio de las grandes familias patricias sobre el pueblo romano y reservar el poder para sus propios asuntos. Las colonias de Cartago quedan paralizadas.

Se perfila entonces la contrarrevolución. El Senado le pide cuentas a Cayo Graco sobre lo que ha hecho en el norte de África. Los partidarios de Cayo llegan armados al Capitolio. Durante unos disturbios sin motivo aparente, matan a Antilio, un plebeyo que además es lictor del cónsul. Cayo comprende que esta escalada de la violencia habrá de acabar con él. El cadáver yace en el suelo y todos los partidarios de Graco huyen. El Senado decide matar a Cayo Graco.

Cayo va a enfrentarse a su destino. Licinia, su mujer, que lleva de la mano a su hijo, le dice:

> No te veo partir, oh, Cayo, como tribuno de la plebe o como legislador, ni tampoco a una guerra gloriosa en la cual, si te sucediera una desgracia, me dejarías un honroso duelo, sino que vas a ponerte en manos de los asesinos de Tiberio, sin armas, lo cual está bien, para que antes que causar males los sufras; pero vas a perecer sin ningún provecho para la República. Triunfa ya la maldad, y a los juicios solo los presiden la violencia y el hierro. Si tu hermano hubiera perecido en Numancia, nos habría sido entregado muerto en virtud de un tratado; pero ahora acaso tendré

> yo también que hacer plegarias a algún río o al mar para que me digan dónde está tu cuerpo; porque ¿qué confianza se puede tener ni en las leyes ni en los dioses después de la muerte de Tiberio? (Plutarco, *Vida de Cayo Graco*, XXXVI, 3-4).

Él parte sin decir palabra; su esposa se agarra a su túnica, cae y pierde el conocimiento. A partir de este momento, Cayo Graco efectúa su subida al Gólgota: va a sacrificarse por la salvación moral de la plebe. Será su víctima propiciatoria, el chivo pagano.

Cayo manda al Senado a un apuesto joven con un caduceo de paz para proponer una solución pacífica. Rechazo de los senadores, que exigen la presencia de Cayo. El tribuno accede a su petición, pero no sus partidarios, que con razón temen por su vida. El joven es enviado de nuevo con la misma petición; la rama de olivo coronada de hojas que porta en la mano manifiesta sus intenciones.

Los senadores se lanzan al ataque. El pueblo ha cambiado de bando, ya no sigue al segundo de los Gracos. Cayo se refugia en el santuario de Diana. Saca entonces su puñal para suicidarse. Dos amigos se lo impiden. Plutarco cuenta lo que sucedió a continuación: «Dícese que, puesto allí de rodillas y tendiendo las manos a la diosa, le hizo la súplica de que nunca el pueblo romano por aquella ingratitud y traición dejara de ser esclavo. Porque se vio que la muchedumbre le abandonó, a causa de habérseles ofrecido por un pregón la impunidad» (XXXVII, 7). La *ingratitud* y la *traición*, esta fue la calderilla con que le pagó a Cayo ese pueblo por el que tanto habían hecho él y su hermano...

¿Mereció la pena? No me cabe la menor duda: por la historia y la moral, por la grandeza del combate y la belleza del gesto, por la pertinencia y justicia del compromiso y por la legitimidad de la propia causa de la plebe, aun a su pesar. Y también por el pueblo, independientemente de lo que hiciese con todos aquellos regalos a los que los Graco consagraron su existencia y que les costaron la vida. Pero la ingratitud y la traición de las que habla Plutarco son una conclusión amarga...

Solo, abandonado tanto por la plebe como por sus amigos, que huyen con los partidarios de los *optimates* pisándoles los talones, Cayo Graco se suicida. Al menos, le pide a su esclavo Filócrates que le aseste el golpe mortal. Algunos, como Valerio Máximo (*Hechos y dichos memorables*, VI, VIII, 3), estiman que esa incapacidad de darse él mismo la muerte no le hace honor. Ahora bien, la grandeza no está en el hecho de asestarse uno mismo el golpe final, sino en haber decidido que ese golpe fuese asestado, poco importa la mano que sostenga el puñal, siempre que vaya guiado por aquel en quien se clava. Cayo fue grande aunque no fuese heroico. Pero el heroísmo fue para el esclavo que, siendo plebeyo, mató a su amo y a continuación se dio él mismo muerte encima de su cadáver. Semejante gesto por parte de un plebeyo justificaba el magisterio de los Gracos.

La historia podría acabar aquí; de hecho, contiene un cúmulo más que suficiente de pasiones tristes y abyectas, pues la ingratitud y la traición han tenido un papel destacado en todo este asunto. Pero continúa, y con el mismo espíritu.

La cabeza de Cayo Graco tenía precio. Por eso se la cortarán los cuchillos de un antiguo amigo suyo: Lucio Septimuleyo efectuó el corte, clavó su trofeo en una pica y se lo llevó a Roma. Semejante gesto estaba llamado a perdurar... El cónsul Opimio había anunciado que quien le llevara la cabeza del tribuno recibiría su peso en oro. Leamos a Plutarco: «Traída una balanza, se halló que pesaba diecisiete libras y dos tercios; en lo que se demuestra que Septimuleyo hasta en esto fue hombre abominable y malvado, porque, después de haberle sacado el cerebro, había rellenado el hueco con plomo» (XXXVIII, 5).

Fieles a sus métodos, los patricios pasaron por las armas a tres mil partidarios del segundo de los Gracos. Luego arrojaron los cadáveres al Tíber como ya habían hecho con Tiberio. La dote de la viuda de Cayo fue confiscada. Los patricios le prohibieron llevar luto, tanto a ella como a las esposas de los demás combatientes; vendieron todos sus bienes y el dinero

obtenido fue a parar al erario público; mandaron a buscar al joven que había propuesto la paz con su caduceo para asesinarlo; y hasta tuvieron el cinismo de construir después un monumento para celebrar esa matanza y dedicarlo... ¡a la Concordia! ¡Plebeyos de todos los países, uníos!

Intermedio 7. La dulzura cínica de Luciano

Luciano de Samósata, hoy Samsat, en Turquía, es quien concibe la idea de que filosofar es en verdad burlarse de la filosofía. No burlarse en términos absolutos, todo el tiempo, haga lo que haga y diga lo que diga, sino cuando propone tareas imposibles de realizar y hace que el filósofo sea el bufón de su propia disciplina.

Parte del principio de que nadie está obligado a adoptar el modo de vida de los cínicos, los estoicos, los pirronianos o los epicúreos, sino que, una vez elegido el Cinosargo en lugar del Pórtico o el Jardín, uno debe vivir según el orden que haya escogido. Cuestión de coherencia, de congruencia y de credibilidad.

Los profesores y los investigadores, los universitarios y los doctores a quienes les encanta etiquetar y meter en cajones bien ordenados a los filósofos no lo tienen nada fácil con él. ¿Es sofista? No, puesto que no cobra. ¿Es platónico? No, puesto que no se conforma con las palabras y las bellas ideas. ¿Es aristotélico? No, puesto que en él no hay ni rastro de enciclopedia. ¿Es estoico? No, puesto que no se propone tragarse un carbón ardiente sin pestañear. ¿Es epicúreo? No, puesto que no quiere ser el discípulo de una escuela; aunque sí trata de encontrar placer en las pequeñas felicidades, en las cosas sencillas y modestas que la vida a veces nos ofrece. ¿Es pitagórico? No, privarse de carnes y de habas, vestirse con lino y creer que quizás su ancestro fue un chacal es poco para él. ¿Es escéptico? No, la duda no forma parte de sus certidumbres. ¿Es cínico? No, si ello exige adherirse a los principios del Cinosargo, pero sin duda es por

este lado por donde hay que buscar para encontrar el traje que mejor le sienta.

En su vida no hay excesos al modo de Diógenes y sus discípulos: no se masturba en el ágora, no se tira pedos en público, no copula con mujeres en la calle, no trata a sus discípulos a bastonazos, no vive en un ánfora, no insulta al emperador, no exhibe un manto mugriento como signo vanidoso de su humildad, no despluma a un pollo para demostrar que Platón se equivoca al definir al hombre como un bípedo sin plumas, no pide lecciones de sabiduría al pez que se masturba, no come carne humana, no desea que se abandone su cadáver a los perros y a las aves de presa.

Pero comparte con los cínicos la simple franqueza y el gusto por la verdad, el rechazo de las concesiones y la ironía desenfrenada, el humor grueso y la línea clara del moralista, no la del que da lecciones de moral, sino la de quien ha sondeado el corazón de los hombres y describe la escoria que hay en él.

He aquí por qué, en qué y cómo es un filósofo. No como hombre de secta, como discípulo de un maestro o como devoto de una causa, sino como francotirador que, al modo que Diógenes y Aristipo, ha aprendido de Sócrates que la tarea del filósofo es, para emplear una expresión nietzscheana, «incomodar a los estúpidos».

No llevó una vida filosófica porque vio demasiado bien lo poco que la llevaban los filósofos oficiales... Se rio de los bellos sistemas de hermosas ideas y de grandes y generosos proyectos enseñados por gentes que se las daban de filósofos pero vivían una vida en las antípodas de lo que profesaban. Fue un espectador de los sectarios y concluyó que toda escuela es una cárcel y que la filosofía no puede ser un dogma ni un catecismo, sino un arte de reírse de los desplantes y las falsas apariencias, de los mitos y las fábulas, de las leyendas y las ficciones, de los dioses y las religiones.

Luciano nació probablemente en Siria en el siglo II después de Cristo. Toda su vida conservó un acento que lo identificaba como oriundo de esas

tierras. Su familia, muy modesta, pudo ofrecerle sin embargo los medios para ascender socialmente. A los catorce años, sus padres deciden que adopte la profesión de escultor. Podrá aprender el oficio en casa de su tío materno y así ganarse rápidamente la vida. El primer día, Luciano rompe accidentalmente una placa de mármol y huye para evitar el castigo. Vuelve a casa de sus padres; su progenitor lo consuela y se va a la cama.

Sueña que dos mujeres se disputan su destino: una, la Escultura, tiene un aspecto rudo y sucio; la otra, la Educación, le parece elegante y muy bien vestida. A continuación se produce un intercambio de argumentos entre las dos mujeres para obtener la conformidad del hombre dormido. La Educación se muestra más convincente. Luciano entra entonces en la carrera intelectual y vuelve la espalda al destino de una profesión manual, que es el que le habían asignado.

Parte para Jonia con la intención de aprender retórica en la escuela de los sofistas, donde se enseña el arte de hablar, un arte con el cual tanto se puede iniciar una carrera política como descubrir nuestra vocación para la filosofía. Al comienzo, las disciplinas no estaban netamente separadas.

De momento, su formación lo conduce al oficio de abogado. Tiene unos veintiocho años y no es particularmente brillante en el pretorio. Antioquía, la ciudad donde ejerce, es en esa época un importante centro cultural en el que conviven cristianos y paganos. El mundo antiguo, que aún no sabe que pronto será caduco, convive con el nuevo, que ignora que lo será.

Es muy probable que fuese el derecho, y no el arte de hablar, lo que no era lo suyo, pues al abandonar el oficio Luciano no deja de ejercer el magisterio de la palabra. De hecho, se convierte en conferenciante. Viaja entonces a la Galia Cisalpina y a Italia. Obtiene cierta fama y gana dinero. En la Galia, se hace con una cátedra municipal muy bien pagada en la que enseña retórica. Su arte oratoria es contenida y se inscribe en lo que se denomina «segunda sofística», un aticismo sobrio frente a los excesos del asianismo.

En Roma, según escribe en su *Filosofía de Nigrino*, conoce al filósofo platónico de dicho nombre. En la casa de un oculista, dice. Recordemos que la anécdota no es necesariamente cierta desde el punto de vista histórico, pero que siempre lo es desde un punto de vista alegórico y simbólico. Hay que entender de ese encuentro, que no forzosamente tuvo lugar en la residencia de un auténtico oftalmólogo, que Luciano estaba afectado por una patología metafórica que le impedía ver lo que había que ver, y que el encuentro le abrió los ojos sobre lo que había que ver y cómo había que verlo...

¿Qué produjo esa conversión? Nigrino le habló de aquello de lo que hay que liberarse para alcanzar la felicidad: los honores, el dinero, el poder, el lujo y la molicie. Le presenta Grecia como el lugar de la virtud y la vida honesta, de la coincidencia entre las palabras y los actos; en cambio, abomina de Roma, a la que describe como el lugar de los vicios, de la corrupción, de la calumnia, del orgullo, los festines, la adulación, los asesinatos y la falsa amistad.

Luciano se instala entonces en Atenas, a la que admira por su vida intelectual. Rompe así con su antigua vida y se convierte a la filosofía. Se pasa allí unos veinte años.

En el 165, en Olimpia, asiste al suicidio del filósofo Peregrino de Pario. Dedica un diálogo a este acontecimiento. Peregrino había decidido convertir su suicidio en un espectáculo: escogió la celebración de los Juegos Olímpicos para arrojarse a una hoguera preparada al efecto. Luciano se burla de la pretensión de convertirse en espectáculo de ese hombre que fue pagano, luego cristiano, luego cínico y luego nada, o tal vez algo vagamente emparentado con el brahmanismo.

Si Peregrino no le agrada por sus exhibiciones, sí aprecia en cambio al filósofo cínico Demónax, al que dedica un diálogo, *La vida de Demónax*, en el cual la biografía del protagonista parece en algunos aspectos una autobiografía.

Demónax es un chipriota de buena familia que ha pasado por diferentes escuelas sin jamás detenerse en una sola. Ha despreciado los bienes considerados deseables por el vulgo y ama más que nada la libertad; ha sido franco y recto, puro en sus costumbres e intachable en su conducta, culto y buen orador, sano de cuerpo y alma, dotado de una razón poderosa. Parecía un discípulo de Sócrates; de hecho, lo era mucho más que Diógenes, sin por ello adoptar las conductas extravagantes de este último, ni hacerse notar por sus excesos. Tampoco tuvo el orgullo injustificado que acompaña tan a menudo al cínico emblemático.

Al contrario que Diógenes, que golpeaba a los que deseaban ser sus discípulos, Demónax manifestaba una gran dulzura hacia sus interlocutores. Una dulzura cínica, eso es lo que lo caracterizaba. Había comprendido que el exhibicionismo, ya sea el de Peregrino que se inmola o el de Diógenes que se empeña en llevar un manto agujereado, demuestra que se es demasiado prisionero de las apariencias.

Luciano de Samósata descubre, pues, dos formas de relacionarse con la filosofía que atraviesan la historia de esta disciplina. Opone a los que, como Peregrino, interpretan el papel de filósofos y que, por su misma actuación, no lo son, y a los que como Demónax no creen necesario parecer filósofos cuando hay que serlo y, por ello, lo son de verdad.

En la constelación cínica, la tradición ha retenido las escenificaciones excéntricas, la masturbación en la plaza pública, la vida en un tonel, la copulación en las calles y el insulto a Alejandro, pero eso fue a veces en detrimento de un pensamiento realmente vivido y en aras de un teatro espectacular. Al igual que el verdadero dandismo rehúye los desplantes y la afectación para limitarse a un dandismo del ser y no del aparentar, así

también el verdadero cinismo, el de Demónax y Luciano, consiste en un cinismo del ser y no del aparentar. El que no parece serlo lo es más, y el que parece serlo lo es menos. Ese cinismo suave es de una radicalidad mayor porque hace menos ruido, evita el tumulto y el estruendo, pero cava profundamente para depositar la carga de la risa que aniquila.

Nadie vio jamás a Demónax enfadado, gritando, eructando, insultando, despreciando y agrediendo a otras personas. Reprendía a los viciosos por sus vicios, pero enseguida los perdonaba. Consideraba que, al igual que un médico cura una enfermedad sin enfadarse con el enfermo, así también el filósofo debía curar el alma enferma sin avasallar a la persona. Devolvía los ricos a la senda de la razón, sin odio ni desprecio. En él no había ni desdén ni arrogancia. Amaba la paz, la calma y la moderación.

La amistad era para él el mayor bien; lo único que podía afectarlo y causarle pena eran la enfermedad o la muerte de sus amigos. No era selectivo ni estricto en la amistad, sino que la ofrecía a la mayoría considerando que solo los irrecuperables debían ser apartados.

Como muchos filósofos que ponían la libertad por encima de la obediencia, tuvo que enfrentarse a procesos por impiedad. Le reprochaban que no hiciera sacrificios y no estuviese iniciado en ninguno de los cultos de la época. Él defendió su posición con elocuencia y severidad. Y logró salvar el pellejo.

No soportaba que los filósofos no estuvieran a la altura de sus enseñanzas, lo cual era colocar muy alto la disciplina y exigir que la teoría fuese acompañada por una práctica existencial. ¿Cómo no encontrar en esta tesis una matriz para el dulce pensamiento cínico e irónico de Luciano?

A los que consideran que Luciano de Samósata no haya sido más que un satírico, un cómico, un irónico, un bufón o un panfletario, podemos responderles que criticar a los filósofos porque no son filósofos basta para fundar una filosofía: la que exige que la gente no se divierta con ella sino que la honre.

En *Subasta de vidas*, se burla de un epicúreo amante de los dulces, que canta las alabanzas de la austeridad y la sobriedad del sabio, y le invita a alimentarse solamente con pan y agua; también se mofa de un estoico triste y mal afeitado demasiado preocupado por todo lo que depende de él y que, en un lenguaje abstruso y alambicado, brilla en los silogismos con los cuales transforma a su comprador potencial en piedra y luego vuelve a transformarlo en hombre; ridiculiza al escéptico que no sabe nada de nada pero está segurísimo de que no sabe nada. Luciano contrapone esos filósofos que juegan a serlo con el sentido común de la gente del pueblo, «la vida de la gente sencilla, de los obreros y los hombres de la calle».

Vuelve a las andadas en *El banquete de Alcifrón*, donde vemos a un estoico que ronca porque es viejo y ha comido mucho; a un epicúreo que abraza amorosamente a la tañedora de la lira; a un pitagórico que canturrea los versos del amo; a un cínico que intenta violar a la cantante. En toda su obra, los filósofos se dedican a festines suntuosos, pelean en las calles de la ciudad, frecuentan los lupanares, cobran por sus lecciones.

En un periodo decadente como el suyo, la práctica filosófica también es decadente. ¿Cómo podría la disciplina escapar al colapso de las cuestiones de su tiempo? Que los estoicos no sean filósofos o que ya no lo sean, que los epicúreos, los sofistas y los escépticos tampoco lo sean ya, o lo sean mal, es una opción filosófica. La metafilosofía es una de las modalidades de la filosofía.

Existe una filosofía positiva de Luciano que tiende a desenmascarar las imposturas y a los impostores, a los charlatanes y a los vendedores de ilusión. En *Cómo debe escribirse la historia*, fustiga a los historiadores menos cuidadosos con los hechos y con la verdad, que a veces falsean por complacer a los poderosos.

También ataca a los oradores preocupados por pronunciar bellos discursos sin prestar atención a lo que en ellos dicen. Desprecian la verdad y solo persiguen la eficacia oratoria.

Critica igualmente a los filósofos afectados por el mismo mal. Aquellos para quienes la filosofía es un juego de niños que permite la exhibición narcisista de ademanes retóricos, de peroratas ambiguas, de chanzas sofísticas, de trucos a la manera de los magos que sacan conejos conceptuales de sombreros agujereados.

Por último, también es crítico con las religiones, los cultos y las supersticiones. Niega la Providencia. No se deja nada: magia, teosofía, misticismo, demonología, cultos mistéricos, sincretismo, ni siquiera el cristianismo. Ataca los sacrificios en la liturgia pagana, las creencias en el más allá, las prácticas funerarias habituales, las curaciones sobrenaturales, la fe en los milagros.

En *El aficionado a la mentira o El incrédulo* se muestra crítico con la mentira y los mentirosos, pero también, en el mismo orden de ideas, con los que anuncian prodigios y profieren oráculos, y luego se aprovechan de la credulidad de unos adultos que se comportan como niños.

En *Alejandro o el falso profeta*, pone en escena a un charlatán que emplea la magia para abusar de la credulidad de la gente y sacarle el dinero. Alejandro prepara objetos destinados a hacer creer que tiene poderes sobrenaturales. Los esconde, finge descubrirlos y de este modo parece estar dotado de poderes extraordinarios. Vienen de lejos para verlo, organiza un culto a su persona y se enriquece. «Pronto la ciudad estuvo llena de una multitud de gentes a las que desde hacía tiempo habían privado de corazón y de cerebro, y que, no pareciéndose en nada a los hombres que se alimentan de pan, solo por la forma se distinguían de las ovejas» (15). Luciano afirma que habría hecho falta un Demócrito, un Metrodoro o un Epicuro para desmontar aquellas supercherías y confundir al impostor. No escogió por azar a sus filósofos.

Luciano conoció a los cristianos. Y también ridiculiza su secta: se trata de tonterías, como tantas otras. Estamos en el siglo II de lo que habrá de ser la era cristiana, y Luciano no puede imaginarse que esa secta que, de momento, manifiesta su hostilidad hacia la autoridad romana, se convertirá un día en una religión encantada de disponer, con Constantino, de la autoridad imperial. En esa época aún le parece inofensiva...

Celso, que fue amigo suyo, escribió un texto titulado *Contra los cristianos* de una violenta eficacia: dice de Jesús que fue una ficción elaborada a partir de un personaje histórico que dirigía una secta; añade que la moral cristiana es un *collage* de los principios de la sabiduría pagana y que tan solo seduce a los pobres de espíritu, a los incultos y los paletos; llama la atención sobre el hecho de que los cristianos actúan como un germen de destrucción del Imperio porque se niegan a practicar la religión cívica imperial; también ha visto que disponen de los medios para tumbar el poder o para limitarlo. Su libro fue destruido. Pero el cristiano Orígenes, que lo había citado mucho en una obra destinada a criticarlo (*Contra Celso*), salvó paradójicamente casi toda la obra.

A los sesenta años, tullido y pobre, Luciano acepta un cargo importante en la administración romana de Egipto, cuando él mismo había fustigado esta forma de actuar en un diálogo titulado *Sobre los que están a sueldo*. A los que vuelven contra él sus propios argumentos, les responde que está al servicio del Estado y no de un rico particular. Allí trabajará unos cinco años.

Alrededor del año 175, vuelve a Atenas y retoma su actividad de conferenciante. Aunque se presente como afligido por los años, se descubre que es padre de familia, que tiene un hijo varón.

No se sabe cómo ni cuándo murió. Dicen que lo devoraron los perros, pero aquí también la anécdota nos informa de que pereció por aquello en lo que habría pecado: que un cínico sea comido por perros, los animales de la secta, tiene un regusto de conciencia profesional. Solo falta la ingestión de un pulpo medio crudo para completar el cuadro del cínico suave...

Por decirlo en términos modernos, Luciano es un racionalista y no se adhiere a ninguna ficción que implique trasmundos, lo cual ha hecho decir a algunos universitarios que su pensamiento teológico es pobre. No puede ser pobre porque no existe. Luciano se burla de los que necesitan fábulas para existir, lo cual no indica un pensamiento pobre, sino un pensamiento fuerte.

Contra Heráclito que llora, Luciano de Samósata toma partido por el Demócrito que ríe. Esta oposición estructura dos visiones del mundo y dos formas de ocuparlo: una que invita a tomar partido por el humor y la ironía, la broma y la burla, la chanza y la irrisión para responder al carácter trágico del mundo; la otra que prefiere el llanto, el lamento y el gemido. Ahora bien, la agudeza va más lejos que la seriedad.

En su tiempo decadente, el cinismo suave de Luciano de Samósata descompone mejor las quimeras y las ficciones, las leyendas y los mitos, las fábulas y los cuentos de niños que el platonismo, que en todas las épocas los alimenta como plantas venenosas. Luciano fue un sol negro en un mundo que se apagaba.

3

Reflexionar

El espejo de Quinto Sextio

De cómo pensarse en el mundo

En su reflexión sobre los medios para prevenir la ira, Séneca cuenta una anécdota sobre Sextio:

> Cuando terminaba el día, en el momento de entregarse al descanso de la noche, examinaba su conciencia: «¿De qué defecto te has curado hoy?, ¿qué vicio has combatido?, ¿en qué has mejorado?». La ira se calmará y se volverá más moderada cuando sepa que diariamente ha de comparecer ante un juez. ¿Hay cosa más bella que examinar de esta manera cada día? ¡Qué sueño el que sigue a este examen de nuestras acciones!, ¡cuán tranquilo, profundo y libre cuando el alma ha recibido su alabanza o reconvención y, sometida a su propio examen o censura, ha hecho secretamente el proceso de su conducta! De esta autoridad uso yo, y diariamente me cito ante mí mismo; en cuanto desaparece la luz de mi vista, y mi esposa, enterada ya de esta costumbre, guarda silencio, examino conmigo mismo todo el día y repaso de nuevo todas mis acciones y palabras. Nada me oculto, nada me dispenso; en efecto, ¿por qué habría de temer considerar ni una sola de mis faltas, cuando puedo decirme: «Cuida de no hacer eso otra vez, por esta te perdono; en tal debate has hablado con excesiva acritud; en adelante, no te comprometas con ignorantes: los que nada han aprendido no quieren aprender; reprendiste a aquel con demasiada libertad, razón por la cual has ofendido más que corregido; considera en lo sucesivo no solamente si es verdadero lo que dices, sino también si puede soportar lo verdadero aquel a quien lo dices. El hombre virtuoso gusta de las advertencias, los viciosos difícilmente soportan a un director». (*Sobre la ira*, III, XXXVI, 1-4).

Hermoso texto. Pero lo que retengo de esta página es el detalle que da Séneca sobre esta práctica filosófica que se ha dado en llamar «examen de conciencia». [1] En la oscuridad de la alcoba, cuando su mujer calla, imagino

al filósofo *reflexionando*, es decir, en el sentido etimológico, flexionándose sobre sí mismo, inclinándose sobre sí, mirándose, no para quererse y gozar de sí, como Narciso cuando besa el espejo del agua porque se encuentra bellísimo y por eso se ahoga, sino para conocerse y mejorar, como un filósofo que busca convertirse en sabio.

Esta *introspección*, siempre según la etimología —entrar en uno mismo para mirarse—, remite al uso del espejo. Algunos de esos objetos aparecen en la literatura romana y sirven para la edificación moral: así, en una fábula de Fedro titulada «El hermano y la hermana» (III, VIII), el fabulista pone en escena a una muchacha muy fea y un chico muy guapo que, tras apoderarse del espejo de su madre, se miran en él; la fea se encuentra fea y el guapo se encuentra guapo; la infortunada, claro está, se enfada, recurre a su padre, trata de acusar a su hermano por haber tocado un objeto femenino; el padre toma a sus dos hijos del brazo y los invita a usar sabiamente el espejo: al guapo, para que el vicio no lo convierta en feo; a la fea, esperando que la virtud la haga más bella.

Encontramos otro ejemplo en una obra de Plauto titulada *Epídico*: «Los hombres no deberían tener espejos solo para mirarse la cara, sino para poder contemplar su mente y medir su sabiduría; y después de haberlo observado, deberían reflexionar [*sic*] sobre la vida que llevaron en su juventud, cosa que a mi juicio les sería de gran utilidad» (III, 4). O en su colega Terencio, que en *Los Adelfos* hace decir a un personaje: «No le dejo pasar nada; le infundo buenas costumbres y, finalmente, lo invito a mirar como en un espejo la vida de los demás y a sacar de ello lecciones para sí mismo» (III, III, 415).

Existe un largo elogio del espejo en la *Apología* que Apuleyo dedica a la defensa de su propia persona cuando tuvo que enfrentarse a varias acusaciones, entre las cuales figuraba la de disponer de un espejo y ser aficionado a mirarse en él. Dejemos el detalle y retengamos la cita (XV, 4-7), que nos permite remontar hasta Sócrates el empleo del espejo filosófico

y trazar una genealogía aún más antigua: «El sabio Sócrates fue, según nos dicen, el primero en aconsejar a sus discípulos que se mirasen a menudo en el espejo: quería que el que estaba satisfecho con su belleza procurase no estropear esa ventaja con malas costumbres, y que, al contrario, el que se creyera poco agraciado en su apariencia se aplicase seriamente en ocultar esa fealdad con la belleza de su virtud. ¡Hombre realmente sabio, que convertía un espejo en un preceptor de moral!». Y ahí descubrimos al mismo tiempo la fuente de Fedro.

El espejo como «preceptor de moral» es, pues, una idea que procede de los griegos y, más exactamente, de los pitagóricos. Encontramos, en efecto, en *Los versos de oro*, un manual para uso de los discípulos de Pitágoras, esta clara invitación:

No dejes nunca que el sueño venza tus párpados
sin antes haber sometido a tu razón las acciones del día:
«¿En qué he fallado? ¿Qué he hecho?
¿Qué deber he dejado de cumplir?».
Una vez hayas juzgado la primera de tus acciones,
tómalas todas así, una tras otra.
Si has cometido faltas, que ello te mortifique;
si has hecho bien, alégrate.

(Versos 21-23)

Antes del estoicismo romano, este ejercicio era por lo tanto pitagórico; probablemente antes de Pitágoras habría que buscar en Oriente la fuente de esta práctica existencial. Sabemos que el filósofo presocrático realizó un largo viaje por Egipto, Fenicia y Caldea, durante el cual absorbió ideas que posteriormente serían grecolatinas y luego europeas.

Pero a quien le debemos una etimología particularmente interesante es a Varrón, que apunta lo siguiente en *La lengua latina*:

> *Spectare* (mirar) viene del término antiguo *specio*, que se encuentra en Ennio: «Y después que el huésped os hubo mirado (*spexit*)». También lo encontramos en los auspicios, donde se distingue a los augures que tienen derecho a la *spectio* («observación») de los que no lo tienen. *Avem specere* («observar un ave») es todavía hoy un término de augur. El uso de esta antigua palabra se ha conservado en las formas que quedaron unidas a verbos, como *aspicio* («dirijo la mirada»), *conspicio* («abarco con la mirada»), *respicio* («vuelvo la mirada»), *suspicio* («alzo la mirada»), *despicio* («bajo la mirada»), etc., y en estas circunstancias se encuentra también *expecto* («espero»), que es *spectare volo* («quiero mirar»). De aquí procede *specula* (la atalaya desde la cual observamos lo que ocurre a lo lejos), *speculum* (el «espejo»), *speculator* (el explorador a quien enviamos delante para que descubra lo que queramos) y *specillum*, un pequeño instrumento para pintarse los ojos con los que vemos (*quibus specimus*) (VI, VIII, 82).

Cada cual puede completar la lista de términos y así entenderá que *especular* proviene también de esta familia de palabras.

Mirar en el espejo es, por lo tanto, *especular*, que en francés tiene el doble sentido de *réfléchir* («reflexionar» y «reflejar»). Existe, en efecto, una acepción óptica que designa la capacidad del objeto en cuestión de devolvernos una imagen; pero también una definición filosófica que procede de esa misma etimología y supone que con la ayuda de esta operación de flexión sobre uno mismo se obtiene una perspectiva del yo sobre el yo, lo cual también es una imagen del yo a partir de la cual puede realizarse un trabajo existencial.

Como ocurre con frecuencia, este pensamiento greco-oriental encuentra su aclimatación latina con Cicerón. En un pasaje de *Acerca de la vejez*, el filósofo le hace decir a Catón el Viejo: «A la manera de los pitagóricos, rememoro por la noche todo lo que he dicho, oído y hecho durante el día para ejercitar la memoria» (XI, 38). Al parecer, es la primera mención latina de esta técnica. Estamos en el siglo I a. C.

No se conserva ningún texto de Pitágoras, ya que su enseñanza era oral y además esotérica. Solo tenemos sentencias sueltas, fragmentos arrancados a los textos, trozos dispersos, comentarios que se nos presentan como un manto agujereado con el que muchos historiadores y filósofos se han envuelto, a veces malinterpretando sus escasos tejidos. Así, Diodoro de

Sicilia, Jámblico, Porfirio y Aristógenes consideran que el ejercicio espiritual del examen de conciencia solo pretende fortalecer la memoria.

Ahora bien, por lo que sabemos, la invitación pitagórica se desarrolla en dos etapas: primero, supone *un trabajo de memoria teórica* a través del cual se hacen presentes los principios de la secta filosófica antes de elaborar nuestros juicios; y segundo, a la luz de esta misma doctrina, propone *una práctica del examen de conciencia*. Se trata, por tanto, de una dialéctica entre la teoría y la práctica, los principios y las acciones, la filosofía y la vida, lo que debe hacerse y lo que se ha hecho.

Este ejercicio espiritual se despliega a lo largo de los siglos; está concebido como un simple trabajo destinado a fortalecer la memoria, cuando en realidad se trata de una iluminación de lo real mediante la idea, pensando en una edificación del yo que supone varios momentos: elaborar una lista; examinarla; poner en perspectiva la práctica y la teoría; medir la separación entre los dos mundos; juzgar la distancia que hay que recorrer para acercarse a la sabiduría; fijarse un rumbo para las acciones del día siguiente.

No hay, pues, ninguna intención mnemotécnica en los pitagóricos, que no quisieron cultivar la memoria para acceder más fácilmente al conocimiento de las vidas anteriores, ya que creían en la reencarnación; se trata más bien de un método que se vale de la memoria para apelar a los principios que permiten juzgar los actos más triviales de la vida cotidiana con el fin de lograr una mejora personal.

Después de Cicerón, Séneca retoma en el siglo I esta antigua idea para darle un nuevo impulso. Como ya hemos visto, es algo que saca de Sextio. ¿Y quién era este filósofo? Quinto Sextio es el fundador de la escuela de los sextianos. En sus *Cuestiones naturales*, Séneca escribe: «La nueva secta de los sextianos, cuya energía era muy romana, está ya muerta pese a que

había empezado con mucho ímpetu» (VII, 32, 3). ¡Qué rabia nos da no saber más!

Pero ¿qué sabemos del hombre? Pues que rechazaba los honores. Concretamente, le propusieron darle el laticlavo, una larga banda que distingue a la clase senatorial, y él lo rechazó, porque pensaba que su vida debía estar consagrada a la sabiduría. «El romano Sextio —escribe Plutarco — había renunciado a los honores y las magistraturas de su ciudad por la filosofía; pero, como filosofar le resultaba penoso y al principio le costaba razonar, estuvo a punto de tirarse desde el primer piso de una casa» (*Cómo percibir los propios progresos en la virtud*, 5, 77 D-E). Desde un primer piso es más fácil romperse una pierna que matarse...

Séneca relata que, después de cenar, unos invitados leyeron un libro de Quinto Sextio padre, una precisión que nos indica que tenía un hijo del mismo nombre. Respecto a dicho filósofo, le dice a su interlocutor que se trata de «un gran hombre, créeme, y aunque él no quiera admitirlo, de un verdadero estoico» (*Cartas a Lucilio*, V, LXIV, 2-3). En realidad, un estoico sin saberlo ni admitirlo... Y añade:

> ¡Cuánto vigor tiene, oh, dioses, cuánto valor! Estas cualidades no las encontrarás en todos los filósofos; los escritos de muchos de ellos, que tienen un nombre ilustre, carecen de energía. Instruyen, argumentan, sutilizan, pero no infunden espíritu, porque no lo tienen. Cuando leas a Sextio dirás: «Aquí hay vida, vigor, franqueza; este hombre parece sobrehumano, nos deja llenos de confianza» (ibíd.).

Sextio fue el maestro de Séneca. ¿Qué enseñaba? El vegetalismo. No con el argumentario de los pitagóricos, basado en la transmigración de las almas en otros cuerpos vivos que por lo tanto hay que respetar, sino por la sencilla razón de que consumir carne implica unas pasiones incompatibles con la sabiduría: la crueldad que supone matar al animal, el espesamiento de la sangre y la generación de sensualidad subsiguientes, la incapacidad para alimentarse de fruta y verduras, lácteos y quesos, base nutricia que la naturaleza aporta simplemente para sustentar a los hombres. Sextio defendía que existe un alma inmaterial y etérea, lo cual lo sitúa en una

categoría distinta de los estoicos ortodoxos. Algunos, basándose en esta última información, hacen de él un neopitagórico. También sabemos que Sextio debió de viajar a Atenas en sus años mozos, que escribía en griego, que era apreciado por César y que su escuela tuvo cuatro discípulos nada más, uno de los cuales fue su hijo.

Después de Cicerón y Séneca, el examen de conciencia como ejercicio espiritual reaparece en Epicteto, pero bajo una forma paródica. Hace un retrato del oportunista universal, intemporal, intempestivo, contemporáneo de todos los siglos:

> He aquí a un hombre que se levanta al alba y se pone a buscar a alguna persona a quien saludar cuando salga de casa, a quien dirigir una palabra amable, a quien enviar un regalo; se pone a buscar la manera de agradar al bailarín, de denigrar a uno para ser agradable a otro. Cuando reza, reza por eso; cuando ofrece un sacrificio, lo ofrece por eso. La sentencia de Pitágoras «No dejes que el sueño venza a tus ojos cansados» la aplica aquí: «¿Qué norma transgredí —de las de la adulación—? ¿Qué he hecho? ¿Acaso he obrado como hombre libre, con toda nobleza?». Y si descubre que hizo algo de esa naturaleza, se hace a sí mismo censuras y reproches: «¿Por qué hablaste así? ¿Es que no podías mentir? Hasta los filósofos dicen que nada impide proferir una mentira». Pero tú, puesto que en verdad lo único que te importa es usar de la mejor manera tus representaciones, levántate al alba y piensa enseguida en esto: «¿Qué me falta para estar exento de pasiones? ¿Para no sentir ninguna perturbación? ¿Quién soy? ¿Un cuerpo miserable, unos bienes, una reputación? ¿Verdad que no soy nada de eso? Entonces, ¿qué? Soy un ser vivo dotado de razón». ¿Y qué se le exige a un ser así? Repasa lo que has hecho: «¿*Qué norma transgredí* de las que aseguran una vida feliz? ¿*Qué he hecho* en contra de la amistad, de la sociabilidad, de la humanidad? ¿*Qué he obviado de lo que habría debido hacer* en esos campos?» (*Disertaciones*, IV, VI, 31-35).

Este método es una técnica; puede emplearse para el mal en el caso del adulador o el cortesano, pero el filósofo y el sabio también pueden emplearla para el bien. En todos los casos, es una máquina de guerra reflexiva, invita a la introspección que permite responder a la pregunta: *¿cómo puede uno conocerse a sí mismo?* Y así se inicia el sendero que conduce a la sabiduría.

En su origen, el espejo no sirve solo a las mujeres para peinarse y comprobar el estado de sus aderezos. También es un instrumento útil para observar las estrellas, es decir, para conocer el cosmos. En una época en que la astronomía no es tanto una ciencia como una poética, la astrología se utiliza para la adivinación. El espejo interroga al cielo y obtiene una imagen del cosmos. En *La ciudad de Dios* (VII, 34), Agustín cuenta que, según Varrón, Pitágoras —de nuevo él— poseía un espejo que dirigía hacia la luna para obtener la información con la que predecía el futuro. Este procedimiento tenía un nombre —catoptromancia— y un lugar de origen —Persia—. Agustín critica obviamente esta forma pagana de interrogar al cielo, pues considera más sensato llenarlo de ángeles, arcángeles, tronos y serafines.

El papel del filósofo consiste en indicar el lugar que el hombre ocupa en la inmensidad del universo, así como la clase de relación que debe mantener con ese gran Todo: la parte que somos cada uno de nosotros no es más que un fragmento que está íntimamente unido a la Totalidad. De ahí que sea necesario conocer el funcionamiento del cielo.

Al pasar de la astrología a la filosofía, el empleo del espejo se convierte en algo metafórico, pero el cambio de registro no impide la preservación del principio: este objeto, que en manos del astrólogo sirve para interrogar al cielo, permite al filósofo plantear sus conclusiones sobre el lugar que ocupa el hombre en él.

De ahí que el espejo que a buen seguro utilizaban los astrónomos romanos (Higino, Manilio y Fírmico Materno, por ejemplo) sea el mismo que el de Fedro y Apuleyo, Plauto y Terencio, Cicerón y Séneca, Epicteto y... Marco Aurelio. Porque si existe un hombre que haya practicado más que ningún otro la introspección, el ejercicio espiritual y el examen de conciencia, ese es el emperador estoico, tal como atestiguan los *Pensamientos para mí mismo*.

Marco Aurelio no fue, por suerte, un filósofo profesional, sino un hombre entre los hombres, que trató de estar a la altura del oficio de ser hombre, y no de su función política. No fue un gran emperador; no tuvo un reinado que pudiéramos calificar de filosófico; mostró algunas debilidades que un estoico no hubiese debido conocer, es cierto, pero fue grande en su mismo intento de ser romano. Para mí, la frase más bella de su soliloquio es la siguiente: «Piensa en todo momento que hay que actuar como un romano y virilmente» (II, 5). ¿Qué hizo para aproximarse a ese ideal?

Se comprende que aquel hombre, del cual dice Dion Casio en su *Historia romana* que era «débil de temperamento» (LXXI, 1), solicitara del estoicismo el material necesario para una fuerza de la que carecía. Por lo tanto, es su idiosincrasia lo que está en el origen de esa transformación del estoicismo agresivo de Séneca en un estoicismo de la dulzura que él encarna a la perfección. Marco Aurelio fue el hombre que mandó edificar en Roma un templo consagrado a la Bondad, lo cual muestra un alma grande y bella, pero no augura un gran emperador... No importa, vale más llevar una vida bella fracasando en el Imperio que una vida fea triunfando. Lo mejor, naturalmente, es una vida bella acompañada del triunfo. ¡Pero nadie está obligado a ser un santo pagano!

Leamos estos *Pensamientos para mí mismo*. Nos imaginamos a Marco Aurelio en los confines del Imperio, bajo su augusta tienda de campaña, todopoderoso sobre sus ejércitos, pero solo en el mundo, monarca absoluto en los límites del *imperium*, pero singularidad frágil, enferma y sufriente. El jefe de Estado está en la cima; el hombre, a menudo en lo más bajo. El filósofo trata de superar al que flaquea y de rebajar al que podría tomarse por un emperador; de «cesarizarse», escribe él (VI, 30). El hombre, el filósofo y el príncipe son en estos *Pensamientos* tres instancias en tensión: la escritura permite a cada uno de ellos encontrar su lugar, buscando obtener un equilibrio.

En la fría campiña de lo que actualmente es Eslovaquia, a orillas del Danubio, en Austria, Marco Aurelio se entrega a un soliloquio. Piensa, luego escribe; escribe, luego existe. Así se construye piedra a piedra lo que será una «ciudadela interior», un edificio hecho de fuerza y de voluntad, por lo cual se vuelve inexpugnable.

Marco Aurelio escribe:

> Uno busca retirarse en el campo, en las playas, en las montañas. Y tú mismo acostumbras a desear ardientemente esos lugares de aislamiento. Pero todo esto es opinión vulgar, pues tú puedes, en el momento que quieras, retirarte a tu interior. En ningún lugar halla el hombre retiro más tranquilo, más sosegado que en su alma, sobre todo quien tiene en su fuero interno esas nociones que, si las examina, adquiere al instante una quietud absoluta, y por quietud entiendo sencillamente un orden perfecto. Por tanto, concédete sin cesar ese retiro y renuévate (IV, 3).

El trabajo de reflexión al que se entrega se abre con el examen de sus propias deudas: qué debe y a quién (libro I). Y para ello el filósofo invoca a todos los que lo han hecho ser como es: padre, madre, abuelo, bisabuelo, preceptor, maestros, filósofos, gramático, hermano...; pero también plantea lo que debe, entre tantos humanos, ¡a los mismos dioses!

Este ejercicio de introspección le lleva a rechazar los libros, ¡justamente cuando está escribiendo uno (II, 2-3)! Se trata de apartar el conocimiento libresco que se interpone entre uno mismo y su yo, enturbiando la imagen que debe devolverle el espejo ontológico. No debe haber ninguna mediación entre estas dos instancias del yo, ninguna presencia inoportuna de un pensador o un pensamiento, de un libro o una idea, de cualquier referencia que sea una señal de veneración a la parte del yo que examina: Marco Aurelio quiere estar a solas consigo mismo.

Por consiguiente, la filosofía no es para él un ejercicio de retórica o de sofística —odia estas dos maneras de ser, de hacer y de hablar que tanto gustan a los griegos—, sino una proposición existencial de los romanos que no necesita de ninguna biblioteca. El campo de acción de la filosofía no es una sala de lectura sino el propio campo de batalla de la vida cotidiana.

Escribe: «No discutas más sobre cómo debe ser el hombre bueno, sino sé tú mismo así» (X, 16).

En este libro que rechaza los libros, Marco Aurelio consigna en varias páginas frases para meditar de Platón, Antístenes, Eurípides, Homero, Hesíodo, Esopo, Sófocles, y de un solo romano: Epicteto. Puede que disponga de una biblioteca que lo acompaña en sus numerosos desplazamientos y escriba al hilo de lo que le inspiran los autores griegos que le proporcionan temas para la meditación y el ejercicio espiritual.

De ahí se deduce que reflexionar es tomarse tiempo para buscarse a uno mismo, para encontrarse y, por lo tanto, para reencontrarse; es mantener una conversación silenciosa consigo mismo, pero bajo el signo de la escritura; es apartar los libros en la propia búsqueda introspectiva, pero elegirlos para meditar sobre ellos, siempre que constituyan vías de acceso a uno mismo; en Marco Aurelio, que podría citar a Cicerón y a Lucrecio, a Séneca y a Musonio Rufo, los autores de referencia son griegos.

Leer y escribir parecen, pues, actos indisociables de este ejercicio de reflexión: no nacemos de la nada; de la misma manera que tenemos una parentela carnal a la cual el filósofo rinde homenaje, disponemos también de una parentela espiritual cuya deuda reconoce el filósofo por medio de sus citas.

Pero ¿qué encuentra uno cuando rebusca en lo más hondo de sí mismo? Las verdades esenciales para el conocimiento del yo, de los demás y del mundo, pero también, y sobre todo, para el conocimiento de lo que vincula al yo con los demás y con el mundo. Este conocimiento es el que proporciona certidumbres: conocerse para regirse en la vida.

¿Quién soy? Un fragmento del gran Todo sometido a la muerte que es disolución del soplo que nos da forma en el gran soplo del mundo, mientras que el resto del cuerpo, una parte fangosa y corruptible, vuelve a la tierra, donde a su vez se disuelve y así vuelve a encontrarse el semejante con su semejante. Leamos:

> El tiempo de la vida humana es un punto; su esencia fluye; su percepción es oscura; la composición del conjunto del cuerpo, fácilmente corruptible; el alma es como una peonza; la fortuna, algo difícil de conjeturar; la fama, indescifrable. En resumen, todo lo del cuerpo es un río; lo del alma, sueño y vapor; la vida es guerra y estancia en tierra extraña; la fama póstuma es olvido. Entonces, ¿qué es lo que puede acompañarnos? Solo una cosa: la filosofía. Y esta consiste en vigilar que el guía interior se mantenga exento de ultrajes y de daño, que sea más fuerte que los placeres y las penas, que no haga nada al azar ni con mentira o hipocresía, que no tenga necesidad de que otro haga o deje de hacer algo. Y además que acepte lo que acontece y lo que se le ha asignado como algo que viene de allí de donde él vino. Y, por encima de todo, aguardar la muerte con el pensamiento favorable de que no es otra cosa que disolución de los elementos de los que está compuesto cada ser vivo. Y si para los mismos elementos no hay nada terrible en el hecho de que cada uno se transforme sin cesar en otro, ¿por qué recelar de la transformación y disolución de todas las cosas? Pues esto se produce conforme a la naturaleza, y nada es malo si es conforme a la naturaleza (II, 17).

Por lo tanto, hay que saber qué es lo que nos quiere y querer aquello que nos quiere para gozar de estar en el mundo en conformidad con la naturaleza.

¿Qué son los otros? A menudo pesos existenciales inertes, como troncos que bajan por el río sin ninguna conciencia de existir. Ahora bien, la tontería y la estupidez, la maldad y los celos, la envidia y la mala voluntad, la ira y la agresividad, la antipatía y el resentimiento embargan a los que no se preocupan de formarse como hombres y se limitan a vivir el día a día, como juguetes de sus pasiones. Marco Aurelio concluye que sería vano afligirse porque los estúpidos lo sean, pues no han tenido ocasión de dejar de serlo. Hay que aprender, por tanto, a soportarlos. Perdonémosles porque no saben lo que hacen, y lo que hacen no es nada desde el momento que sabemos por qué y cómo son lo que son.

¿Qué es el mundo? Una inmensa feria de las vanidades en la cual la mayoría de la gente quiere y busca falsos valores: el poder, los honores, las riquezas, el dinero, la apariencia, el reconocimiento ajeno, los festines, los vinos raros, la pompa, la reputación, la celebridad, la gloria, la notoriedad, el poder sobre los demás, las conquistas de alcoba, el placer, la voluptuosidad; todo ello con las prisas de quien teme la muerte y se precipita hacia esos callejones sin salida como si gozar del mundo enloquecidamente fuera la solución.

¿Qué puedo hacer? Actuar como si tuviera que morir hoy mismo. En otras palabras: *hacerme presente la muerte*, saberme mortal. En palabras de Marco Aurelio: «Ejecutar cada acción, decir cada palabra y albergar cada pensamiento como un hombre que en cualquier instante puede salir de la vida» (II, 11). O bien esto: «Debes también acostumbrarte a formarte únicamente aquellas ideas acerca de las cuales, si se te preguntara de súbito: "¿En qué piensas ahora?", con franqueza pudieras contestar inmediatamente: "En esto y en aquello", de manera que al instante se pusiera de manifiesto que todo en ti es sencillo, benévolo y propio de un ser sociable despreocupado de los placeres o, en general, de las imágenes que procuran goce; un ser exento de toda codicia, envidia, recelo o cualquier otra pasión de la que pudieras sonrojarte al reconocer que la tienes en tu pensamiento» (III, 4). ¿Y con los demás? La cosa es fácil: actuar «sin convertirte en tirano ni en esclavo de ningún hombre» (IV, 31). ¡Un viático existencial!

En este mundo, con él y con los demás, sobre todo con los demás, hay que adoptar el punto de vista de Sirio y considerar las cosas como si estuviéramos en otro planeta, es decir, *relativizar los puntos de vista*. Entonces, todo lo que parece importante, esencial y fundamental en este mundo ya no es nada cuando se contempla desde la perspectiva de quien sabe que todo eso carece de importancia; la relativización de lo que parece insoportable ayuda a soportar lo que de pronto se convierte en peripecia, en anécdota. Marco Aurelio escribe: «Piensa que si de pronto te elevaran por el aire y examinaras las cosas humanas y su multitud de formas, al verlas al mismo tiempo que las que habitan por todo el aire y la atmósfera, las despreciarías; y que, cuantas veces te remontaras a lo alto, verías lo mismo, su uniformidad, su brevedad. A esas cosas se refiere la vanidad humana» (XII, 24). Y este otro pasaje: «Contempla desde arriba los innumerables rebaños, la infinidad de ritos y las travesías marítimas de todo tipo, en tempestades y en bonanza, la diversidad de seres que nacen, conviven y se

van. Reflexiona sobre la vida que vivieron otros antiguamente, sobre la que se vivirá después de ti y sobre la que actualmente se vive en los pueblos extranjeros. Piensa también en cuántos hombres no conocen siquiera tu nombre, cuántos lo olvidarán rápidamente y cuántos que quizás ahora lo elogian, muy pronto te vituperarán. En cómo ni el recuerdo ni la fama es digna de consideración, ni ninguna otra cosa en absoluto» (IX, 30). Relativizar es un ejercicio espiritual que puede efectuarse después del examen de conciencia para eliminar las pasiones y los afectos. Conviene, pues, relativizar los puntos de vista, pero también *descomponer las ficciones*.

¿Cuál es la conclusión de toda esta búsqueda existencial del emperador estoico? Que «conviene ser recto y no enderezado» (III, 5). En otras palabras, uno debe haber sido construido por los demás, por sus familias de sangre y de espíritu, y luego por sí mismo, gracias al uso del espejo ontológico, como un ser que muy pronto habrá comprendido que solo somos lo que hacemos de nosotros, pues no hay ninguna grandeza en vivir como cerdos que obedecen a su vientre, olvidando que disponemos también de un suplemento en nuestro ser que es una ventaja sobre ellos: un corazón y un alma, un espíritu y una voluntad. Sobre todo, una voluntad y no un deseo ciego, porque la voluntad es un deseo que sabe a dónde va. Y la voluntad se refleja y se captura en el espejo del ser.

4

Creer

Los pollos sagrados de Pulcro

¿Qué habría que creer?

En Roma no se bromea con Cartago. Las guerras púnicas constituyen la identidad primeramente de la ciudad y después del Imperio. Sabemos que hubo muchas batallas navales entre los romanos y los africanos. Antes de lanzar un asalto, de empezar un combate, de decidir incluso una guerra, los romanos consultan a los arúspices. Los funcionarios del cielo examinan el vuelo de los pájaros: ¿vienen de la izquierda —mal augurio—, o de la derecha —buen presagio—? Cuando evisceran un pollo, buscan en sus tripas la respuesta a las cuestiones políticas más importantes que se plantea la ciudad: ¿hay que exterminar a ese pueblo? Tal vez. Pero antes del genocidio, ¿qué dicen los intestinos de la gallina? ¿O el corazón de la paloma? ¿O el recto de la oca? Un hilillo de sangre en la rabadilla puede cambiar el destino del Imperio. Esto hoy nos parece risible, pero las creencias siempre provocan carcajadas un milenio después. El sabio es aquel que, sobre este tema como sobre tantos otros, va mil años por delante.

La religión romana, los dioses de los romanos son algo que se escurre como arena o agua entre los dedos de nuestros contemporáneos. Es difícil juzgar las creencias de una civilización a partir de los trasmundos de otra

cultura. Abordar una orilla politeísta y pagana con un barco acostumbrado a las regiones monoteístas y judeocristianas es una operación arriesgada. El dios de los unos impide ver los dioses de los otros. La sombra de Abraham, que sin embargo es posterior, enturbia la luz inmanente con la que Júpiter y los suyos iluminan su mundo.

Durante una de esas batallas navales que enfrentan a romanos y cartagineses, Pulcro, un almirante de la flota romana, prepara una maniobra en el mar. Para respetar los procedimientos de la ciudad, es indispensable consultar los auspicios. Lo políticamente correcto ha existido en todas las épocas. En *Hechos y dichos memorables*, Valerio Máximo cuenta lo siguiente: «En la primera guerra púnica, Pulcro Claudio se disponía a librar un combate naval y había pedido, según la antigua costumbre, que se tomasen los auspicios. Informado por el pollero de que los pollos sagrados no salían de la jaula, los mandó arrojar al mar diciendo: "Si no quieren comer, que beban"» (I, IV, 3). Este general de la República romana me resulta simpático.

¿Cómo podemos concebir los dioses de los romanos? ¿Quiénes son? ¿Qué aspecto tienen? ¿Podemos pensarlos realmente sin la interferencia de nuestra carga judeocristiana? ¿Qué relaciones mantienen con los humanos? ¿De qué manera están en el mundo? ¿Se les puede ver, sentir, hablar? ¿Nos escuchan? ¿Qué oyen? ¿Son capaces de albergar sentimientos, emociones y pasiones?

Porque el problema con los dioses o con Dios no es tanto saber si existen o no, sino saber a qué obligan a los humanos. Poco importan los dioses totémicos, animistas, los dioses diversos y múltiples del politeísmo, los dioses del paganismo y de los panteones de pueblos olvidados o perdidos siempre que no inviten a los hombres a morir en vida, a odiar la vida y el deseo, a despreciar a las mujeres y el placer, a torturar los cuerpos y la carne

so pretexto de que con semejante holocausto se abre uno las puertas de una vida eterna... cuando esté muerto.

No sabemos gran cosa de Evémero, pero este pensador pone de manifiesto factores esenciales que lo convierten en el primer deconstructor de divinidades. No dice que los dioses no existan, sino que están construidos y fabricados por los hombres a imagen de un ideal hacia el cual estos dirigen sus esfuerzos. Y dicho ideal es nada menos que la divinización de un gran hombre que ha existido realmente. Un dios es, pues, un hombre hipostasiado como un ideal tras haber marcado su tiempo terrenal con hechos y gestas sustanciales, con hazañas memorables.

Evémero de Mesina, en Sicilia, o menos probablemente de Mesena, en el Peloponeso (*ca.* 340-260 a. C.), publicó una *Historia sagrada*, desgraciadamente perdida, que fue una especie de utopía en la cual relataba la genealogía de los dioses. Como ocurre con frecuencia en la Antigüedad, solo conocemos sus ideas a través de otros —Ennio, Diodoro de Sicilia, Eusebio de Cesarea, Lactancio—, los cuales, a través de traducciones y luego de adaptaciones o de citas, nos han transmitido fragmentos de su obra; pero, a la vista de esas ruinas, ¡imaginamos lo grande que fue!

El relato es una ficción, en la terminología de hoy diríamos que es una novela. Evémero describe la isla de Pancaya, en el océano Índico, a unos días de navegación de la Arabia Feliz; en aquel lugar, la sociedad está dividida en tres clases: los sacerdotes y los artesanos, los campesinos y, finalmente, los soldados y los pastores. Los sacerdotes dicen que ellos son cretenses que Zeus mismo instaló allí cuando reinaba en el mundo habitado. En aquella época, Zeus todavía era un hombre y había mandado grabar una inscripción en una estela de oro. Diodoro de Sicilia afirma que esas inscripciones estaban escritas en jeroglíficos. Sobre este soporte, Zeus relataba la gran gesta de Urano, de Cronos, de Artemis, de Apolo y de sí

mismo, que en aquel entonces eran... ¡reyes orientales! Evémero también cuenta la genealogía de otras figuras: Cadmo, por ejemplo, era el cocinero de un rey que huyó con una tocadora de flauta que respondía al nombre de Harmonía. Venus, por su parte, habría sido la primera prostituta que inició a las mujeres de Chipre en sus técnicas.

¿Por qué y cómo se pasa del estado de hombre al de divinidad? En primer lugar, por haber hecho cosas grandes y bellas en la vida: es el caso de reyes, jefes guerreros, grandes marinos, almirantes, fundadores de ciudades, pero también, como acabamos de ver, de mujeres que dan placer a los hombres y enseñan a las demás mujeres; o bien de humanos que han recurrido al cielo para motivar a los suyos a emprender una aventura (construir una fortaleza, combatir a unos enemigos, fundar una ciudad) y cuyos éxitos han hecho creer al pueblo llano que se hallaban relacionados con el mundo celestial, en el cual se les escuchaba y se les gratificaba; o bien de personajes generosos que, en la lógica del evergetismo (la generosidad privada que hace posibles grandes obras públicas o juegos en una ciudad), han mostrado su magnificencia y su munificencia.

Evémero narra la vida humana de los dioses: su lugar de nacimiento, su existencia, su trayectoria, sus hazañas, su boda, sus hijos, su descendencia, su muerte, el lugar donde está su sepultura, todo lo que informa del recorrido vital de un ser humano desde su nacimiento hasta su desaparición.

¿Evémero es ateo? Por lo que nos queda de él, nada permite afirmarlo. Pero esta es una palabra tramposa. Durante mucho tiempo ha servido para cubrir de infamia no al que negaba la existencia de Dios, lo cual define el ateísmo, sino al filósofo que daba para ello una fórmula que no entraba en el corsé de la ortodoxia del momento. El ateo fue durante mucho tiempo, no el que afirmaba la inexistencia de los dioses, o de Dios, sino el que creía en ellos libremente, sin el aparato religioso coercitivo que los acompaña. Cuando

los epicúreos afirman la existencia de un gran número de dioses, pero materiales y compuestos de átomos sutiles, no están negando a los dioses, sino la fórmula habitualmente cristalizada en la religión del momento.

De manera que Evémero no dice: «Los dioses no existen», o «El gran Pan ha muerto», o «Los dioses han muerto», o más aún: «Los dioses no han existido nunca»; sino que lo que dice es: «Los dioses existen, no están muertos, están vivos, pero solo son formas veneradas de vivos que han tenido una existencia fuera de lo común». Al revelar su genealogía, Evémero no los niega, al contrario, pero los baja del cielo para examinarlos y devolverlos luego a ese mundo, donde nada nos prohíbe hacer todo lo posible por imitarlos.

Son una vez más los epicúreos los que proponen a los hombres la fórmula correcta invitándolos a ser semejantes a los dioses. Es el principio de Epicuro, es el de los epicúreos romanos que suscriben este punto de la doctrina. Toda su filosofía está destinada a obtener este único resultado: convertirnos en dioses imitando su impasibilidad.

El dios epicúreo no hace sufrir y no sufre; es impasible y no le preocupa actuar sobre los hombres, como tampoco le preocupa lo que los hombres piensen de él o le pidan en sus plegarias.

Lucrecio critica a los humanos que rezan a los dioses, es decir, que les piden que intercedan por ellos. Lo ve como una «superstición». En cualquier caso, como una manera inapropiada de concebir a los dioses y de mantener con ellos una relación digna de tal nombre, o sea, una relación filosófica.

¿Qué es mantener una relación filosófica con los dioses? Primero, para poder avanzar, tratemos de contestar a esta sencilla pregunta: ¿qué es un dios para un epicúreo? O más exactamente: ¿qué es un dios en Lucrecio? ¿O para Lucrecio?

La cuestión de la religión está al comienzo de *El nacimiento de las cosas*; no es casualidad. El proyecto epicúreo consiste, en una primera

etapa, en vivir libre del temor de los dioses; en una segunda, en vivir teniendo en mente una definición distinta de dios a la que tiene la mayoría; y en una tercera etapa, en vivir con el afán no de rezar, de adorar o de venerar a los dioses, sino de convertirse uno mismo en un dios.

Si existe efectivamente una religión epicúrea romana, es propiamente filosófica y da la espalda a las prácticas que suponen auspicios y arúspices, ritos y sacrificios, adivinación y consulta de oráculos, pontífices y flamines, feciales y vestales.

Un discípulo romano de Epicuro también podría haber arrojado por la borda los pollos sagrados para demostrar en qué estima tenía esas prácticas supersticiosas. Que la tripa o el corazón de un ave de corral pudiera decidir una expedición contra los cartagineses es algo que habría provocado la carcajada del filósofo romano.

Primera etapa: *liberarse del temor a los dioses*. Unos cuarenta versos después del comienzo del poema, tras la invocación a Venus, la diosa del amor, y la dedicatoria a Memio, el patrocinador de la obra —dos pasajes obligados para una obra de este tipo en aquella época—, Lucrecio entra en el tema propiamente dicho: no hay que temer a los dioses, no rigen la tierra desde el cielo, no les importan nada los hombres, no los castigan ni los recompensan.

La religión ha engendrado siempre crímenes y asesinatos, sacrificios y sangre inútilmente derramada. Y Lucrecio da ejemplos de esas prácticas funestas, entre ellos el de Ifigenia, en un pasaje que ha hecho sufrir a más de un alumno en clase de latín.

La religión trae consigo angustias y miedos: ¿qué pasa con el alma inmortal una vez que el cuerpo mortal ha cumplido su tiempo? ¿Queda liberada de los tormentos de la carne? ¿Conoce los sufrimientos de una condena en los infiernos? ¿Debe reencarnarse de nuevo hasta que una vida

perfecta la libere del castigo de la metensomatosis? ¿Entra en un paraíso donde la felicidad y la dicha recompensan a aquel cuya vida ha sido ejemplar?

La religión solo vive de dar respuestas a estas preguntas, exigiendo en la vida terrenal un comportamiento que determinaría lo que se supone que va a ocurrir en la vida celestial. Pero esa predicción conlleva mil motivos de inquietud y de temor, de aprensión y de miedo. Si por casualidad uno ha cometido una falta un día, ¿deberá pagarla para siempre en el fuego de los infiernos? Y si uno ha sido bueno una vez, ¿será suficiente para ganarse el paraíso para siempre? ¿Qué piensan los dioses que no dicen nada? ¿Qué pasa con esa geografía infernal de la que sabemos tan poco, si no es por la imaginación de los poetas, y de la que nadie ha regresado jamás? ¡Y lo mismo para la geografía celestial!

Lucrecio resuelve el problema con la ayuda de los átomos: su materialismo es un hedonismo de efectos poderosos, un bálsamo ontológico, una alegría filosófica, una beatitud terrestre y concreta. Veámoslo. Todo está compuesto de materia, hay que examinar cualquier temor teniendo en cuenta esta certidumbre: el miedo que provoca la muerte se calma en cuanto sabemos que solo es una representación sobre la cual podemos actuar. Conocemos el argumento: si la muerte está, yo ya no estoy; si yo estoy, ella no está todavía; en ambos casos, no afecta a mi presente. Ahora bien, el presente es justamente la única dimensión en la cual vivimos. La muerte, por tanto, no es más que la idea de la muerte que nos hacemos presente erróneamente, ya que esta actualización es la única que nos hace sufrir. El motivo del temor está en nuestra propia voluntad: rechazarlo, situándolo en un futuro que no es nuestro presente nos libera el espíritu y el alma.

Ahora bien, el temor a la muerte crea la religión y, por lo tanto, los dioses. Como no queremos morir, inventamos figuras inmortales a las que nos gustaría parecernos. Las imitamos, les rezamos incluso para obtener de

ellas favores, ayudas, socorro y apoyo. ¡Error!, afirman los epicúreos. Solicitar a los dioses es revolcarse en la superstición, que es prostituir la religión verdadera. Es esa alteración lo que resulta condenable, no la religión verdadera.

Segunda etapa: *vivir con una definición adecuada de los dioses*. Existen, son materiales, están constituidos por átomos sutiles y viven en los intermundos. Los intermundos y no los trasmundos. La física epicúrea defiende la idea de la pluralidad de los mundos, lo que la física contemporánea denomina los «pluriuniversos», confirmando con ello la hipótesis antigua. Entre esos mundos, en los espacios entre esos mundos, se encuentra la morada de los dioses:

> Aparece a mi vista el numen de los dioses y sus sedes tranquilas, a las que ni los vientos sacuden ni salpican de lluvia las nubes, ni con su blanco caer profana la nieve que el acre frío condensa; un éter siempre sereno las cubre y ríe derramando ampliamente su luz. Allí la naturaleza a todo provee, y ningún cuidado menoscaba jamás la paz del espíritu. Al contrario, por ningún lado aparecen las mansiones del Aqueronte, y no me impide la tierra contemplar a mis pies todo lo que se produce en la profundidad del vacío. Ante estas cosas, un divino placer y un estremecimiento hacen presa en mí, al pensar cómo tu genio puso la naturaleza patente a la vista, descorriendo todos sus velos (III, 18-30).

Esos intermundos forman parte del mundo: son espacios entre los mundos, pero *dentro del universo*. En cambio, el trasmundo monoteísta está más allá del mundo, es un *después del universo* que ya no es el universo. Los intermundos tienen que ver con la física epicúrea; los trasmundos con la metafísica, con algo que viene después de la física, con un antimundo en el cual todo es posible, incluidos unos dioses celosos y malvados, vengadores y vindicativos, omnipotentes y omniscientes, jueces y verdugos.

En la doctrina epicúrea, los dioses son impasibles, vivos, inmortales, bienaventurados; no les preocupan los hombres ni los asuntos del universo; no tienen deseos, ni pasiones, ni afectos, ni emociones; no conocen por sí mismos ningún contratiempo, ni les causan ninguno a los humanos, porque

hacer el mal siempre es una respuesta a un mal recibido; solo se ocupan de sus virtudes y no admiten más que lo que fortalece su beatitud mientras apartan todo lo que la contraría; son indestructibles porque son inaccesibles a lo que destruye y, por tanto, son inmortales; conocen la ataraxia, la ausencia de turbaciones, que es exactamente lo que el filósofo debe buscar y obtener si quiere ser un sabio:

> [...] Pues es necesario que todo el Ser divino goce por sí mismo de una vida eterna con la paz más profunda, separado de nuestras cosas, retirado muy lejos; porque, exento de todo dolor, exento de peligros, fuerte por sus propios recursos, sin necesitar de nosotros, ni se deja captar por beneficios ni conoce la ira (I, 44-49; misma cita en II, 646-651).

Más adelante, Lucrecio también escribe esto respecto a la morada de los dioses:

> Es igualmente increíble que las sagradas moradas de los dioses estén situadas en alguna parte del mundo. Pues la sustancia divina es muy tenue, está muy lejos del alcance de nuestros sentidos, y apenas es cognoscible a la mente. Y como escapa al contacto y al golpe de las manos, no debe tocar nada que sea tangible para nosotros. Pues es incapaz de tocar lo que sea en sí mismo intangible. Por tanto, también sus sedes deben ser muy distintas de las nuestras, sutiles como sus cuerpos mismos; lo cual te demostraré más tarde con abundantes razones (V, 146-155).

Pero no volverá sobre este punto... Para los que creen que *El nacimiento de las cosas* es una obra inacabada, este verso atestigua que o bien Lucrecio anuncia aquí lo que efectivamente escribió en la parte perdida, o bien lo que sin duda habría escrito pero que la muerte —supuestamente por la peste, ya que la obra acaba con una descripción de esta gravísima enfermedad— le impidió versificar. Otros consideran que Lucrecio no tenía ganas de extenderse sobre la teología epicúrea porque su proyecto era puramente científico; pero entonces, ¿por qué anunciar lo que no tenía intención de cumplir? Yo creo que se trata de un poema inacabado o truncado por el tiempo. Una conclusión según el orden del ejercicio retórico no habría debido faltar en un poema de estas características. Pero el caso es que falta.

Tercera etapa: *vivir de manera que uno mismo se convierta en un dios*. Este es el proyecto epicúreo, y es más o menos el de toda la filosofía antigua. ¿Cómo realizar semejante proyecto?

Lucrecio probablemente haya leído la teoría de Evémero u oído hablar de ella. Porque ¿cómo comprender, si no, su genealogía materialista e histórica de los dioses?

> No es difícil ahora explicar la causa de que entre las grandes naciones se divulgara la idea de la divinidad, de que las ciudades se llenaran de altares y se establecieran los solemnes ritos que ahora florecen en las grandes ocasiones y en lugares famosos; de donde aún hoy un religioso terror está enraizado en los hombres, el cual les hace levantar por todo el orbe de la tierra nuevos santuarios a los dioses y les impulsa a llenarlos en los días festivos.
>
> En efecto, ya en aquella época los mortales veían en su imaginación, aun estando despiertos, egregias figuras de dioses, dotadas, sobre todo en sueños, de un cuerpo gigantesco. A estas figuras les atribuían sentimientos, pues parecían mover los miembros y pronunciar palabras altivas, adecuadas a su hermoso semblante y fuerzas desmedidas. Y les suponían una vida eterna, porque sin interrupción se sucedían las visiones, cuya figura subsistía siendo siempre la misma; y, sobre todo, porque, dotados de fuerzas tan grandes, no los creían fácilmente domeñables por ningún otro poder. Por eso los creían muy superiores en dicha a los demás, porque el temor de la muerte no turbaba a ninguno de ellos, y también porque en sueños les veían hacer muchos prodigios sin que les costara fatiga alguna.
>
> Por otra parte, observaban el sistema del cielo y su orden preciso y la sucesión de las varias estaciones del año, sin poder averiguar por qué causas se hacía. Así, no tenían otro recurso que remitirlo todo a la acción de los dioses y hacer que todo girara a una señal suya. Pusieron en el cielo las sedes y palacios divinos, porque en el cielo vemos girar el sol y la luna; la luna, el día, la noche y sus signos solemnes, las teas errabundas del cielo nocturno y las llamas volantes, nubes, sol, lluvias, nieve, vientos, rayos, granizo, los súbitos rugidos y amenazantes murmullos del trueno (V, 1161-1193).

Ahora bien, si los dioses fueron construidos así por los hombres *en el pasado*, ¿por qué diablos no podríamos construir otros parecidos *en el futuro*? Lo que ha sido podría volver a ser, y la ley que presidía la conversión de seres humanos extraordinarios en divinidades sigue siendo la misma.

Con este espíritu hay que pensar en lo que fue el epicureísmo vivido durante casi diez siglos en unas comunidades filosóficas instaladas a orillas del Mediterráneo; pensemos en Filodemo de Gadara (antigua Siria, siglo I a. C.) o en Diógenes de Enoanda (antigua Asia Menor, siglo II d. C.). La

etimología de «religión» nos enseña la relación, el lazo una vez más: *re ligare*. Un error de paralaje hace que esta relación ligue además a los hombres entre ellos; es una mala interpretación de posmodernos que han olvidado la naturaleza o que procuran despreciarla, negarla y conjurarla.

Pues esta religión liga a los hombres *con la Naturaleza* y, por lo tanto, con el Cosmos, y no *entre ellos* en los límites estrechos de la Ciudad. No es una invitación local a amar al prójimo, sino una práctica universal que surge del conocimiento de la naturaleza y del orden de las cosas para encontrar el lugar que le corresponde. La religión epicúrea no es una moral humanista y antropocéntrica (como cree nuestra época incapaz de espiritualidad), sino una física materialista y cosmogónica.

He aquí por qué el proyecto lucreciano, en tanto que científico, físico, atomista y materialista, no prescinde de la religión absolutamente, sino de la mala religión, la que denomina «superstición», es decir, el mal uso de los dioses, el uso de quien renuncia, reza, pide y se arrodilla.

Siglos de interpretaciones de ese pensamiento atomista han impedido leer y comprender lo que el epicureísmo propone realmente: desde los Padres de la Iglesia a la vulgata marxista pasando por la filosofía de la Ilustración, desde sus raíces renacentistas a sus retoños socialistas, se ha convertido el pensamiento epicúreo en un arma de guerra contra el cristianismo, una filosofía racionalista opuesta al oscurantismo judeocristiano. Sin duda, los textos han hecho posible este uso.

Pero entonces se olvida la innegable dimensión religiosa de esa sabiduría materialista silenciada durante más de dos milenios, porque una *espiritualidad materialista*, por no decir una *religión atea*, es algo que no entra en los marcos mentales de la filosofía occidental dominante.

Ahora bien, esa religión atea, en la medida en que une a los hombres con el cosmos, es decir, con el orden materialista del universo, forma parte de lo que sabemos del epicureísmo griego y romano. Basta volver a las *Vidas y*

opiniones de los filósofos ilustres de Diógenes Laercio, cuya información nos permite saber que el Jardín funciona como un monasterio. [1]

Sabemos, en efecto, que el Jardín obedece a la monarquía ilustrada del filósofo que lo dirige. El recuerdo de Epicuro se mantiene con banquetes organizados como conmemoración del aniversario de su nacimiento y su muerte; se celebran también otras fechas que conciernen a su familia y a sus amigos. Su retrato aparece en estatuas o en camafeos, para vivir como si se estuviera constantemente bajo la mirada del filósofo, como si este estuviera siempre dispuesto a preguntarnos si de verdad llevamos una vida filosófica de acuerdo con el espíritu de la escuela.

Diógenes Laercio explica en la rúbrica dedicada a «Las maldades» (X, 1-8) que el Jardín era una secta en la que Epicuro se comportaba como un gurú; que era violento con quien se oponía a sus teorías o a su persona; que organizó ataques contra los que abandonaban la comunidad; que era un glotón que gastaba fortunas en comida y que vomitaba para poder comer más; que fue un personaje grosero, atrabiliario, envidioso de sus colegas, un proxeneta de su propio hermano, un ladrón de las teorías ajenas, una especie de sacristán de la religión tradicional que iba con su madre de casa en casa vendiendo purificaciones, un libertino aficionado a las cortesanas, un cortesano de los poderosos. Lo cual, reconozcámoslo, es mucho para un solo hombre.

Hay que tener en cuenta que esa escuela filosófica tuvo éxito en su época y también más tarde, durante muchos siglos; y no es de extrañar que ante una aventura filosófica de éxito se produzca una explosión de odio que no retrocede ante nada y no excluye el ataque *ad hominem*: si ese hombre que elogia la abstinencia sexual, la frugalidad, la pobreza, el ascetismo, el autocontrol y la austeridad se presenta como un libertino, un depravado, un glotón, un colérico, un plagiario, es fácil pensar que se puede descalificar el pensamiento al descalificar al pensador. Resulta mucho más sencillo

ensuciar a un hombre con calumnias que invalidar su pensamiento mediante lecturas y análisis. Es algo tan viejo como el mundo.

Pero entre la mitología del epicureísmo que es formidable porque sienta las bases de lo que habrá de ser el marxismo-leninismo y, por un efecto inverso del movimiento del péndulo, la mitología de un jefe de secta que resulta ser no ya el primero de los racionalistas modernos sino el último de los arcaicos que clava el mástil de los cultos mistéricos en el vientre del periodo helenístico, hay espacio para otra hipótesis: el epicureísmo demostró que podía ser una religión filosófica, una espiritualidad atea, una sabiduría práctica.

Así pues, es comprensible que a Roma le disgusten los epicúreos, no por su hedonismo —la ciudad de Apicio, de Petronio y de Juvenal ha visto cosas peores—, sino porque la *religión cívica* que Roma enseña como garantía republicana encuentra en esa *religión individual* un veneno poderoso que socava los cimientos de la ciudad. Todos los ataques que Cicerón lanza contra el epicureísmo, y son muchos, pero también los de Séneca, que sin embargo no se priva de citar abundante y reverentemente a Epicuro en sus *Cartas a Lucilio*, encuentran su sentido en esta hipótesis: quien propone a cualquier persona, hombre o mujer, joven o viejo, rico o pobre, esclavo o césar, patricio o plebeyo, hacerse semejante a los dioses amenaza con provocar una terrible secesión con respecto a la ciudad; enseña falsos dioses, como se le reprochó a Sócrates, que lo pagó con la vida.

En *Contra Colotes*, Plutarco relata una anécdota interesante. El filósofo Colotes escucha a Epicuro pronunciar un discurso sobre la naturaleza, que es de hecho el epicentro de su filosofía, el corazón nuclear de su pensamiento. Colotes queda subyugado por la pertinencia de sus palabras y se abraza a las rodillas del filósofo, que le responde lo siguiente: «Como si

venerases lo que estaba diciendo, te sobrevino el deseo, contrario a nuestra filosofía de la naturaleza, de abrazarme asiéndote a mis rodillas y adoptar en todo punto la actitud habitual de las reverencias y súplicas de las que son objeto las autoridades. Así hiciste —dijo— que yo también, a mi vez, te honrase y venerase» (1117 A-B). ¡Merecen nuestro perdón, exclama Plutarco, los que dicen que lo darían todo por poder contemplar un cuadro que representase el noble espectáculo de uno que se abraza a las rodillas de otro para besarlas, y del segundo que suplica y se prosterna a su vez! No obstante, por muy bien combinado que estuviese ese homenaje religioso de Colotes, no cosechó los frutos que merecía: lejos de proclamarlo sabio, Epicuro le dijo solamente: «Compórtate como incorruptible, sigue tu camino y concíbeme también a mí como incorruptible; mantén esto siempre en mente» (ibíd.).

¿Qué nos dice este texto? Varias cosas. La primera es que estamos lejos de la secta en la cual un gurú se dejaría jubiloso besar las rodillas. Como la escena está contada por Plutarco, de sensibilidad más bien platónica, y en un diálogo que ataca a Epicuro y a los epicúreos, no aparece realmente como un ataque contra el maestro del Jardín, sino al contrario.

La segunda es que muestra más bien a un maestro de espíritu socrático que suscita y pregunta, interroga y acompaña, en lugar de a un jefe de secta que asesta y desprecia, recibe las reverencias de sus discípulos y goza con su servilismo.

Y la tercera y más importante: Epicuro le dice a Colotes que lo que el segundo cree ver en el primero, el primero también lo ve en el segundo. ¿Por qué razón? Porque *volverse semejante a los dioses* haciendo todo lo posible para alcanzar su impasibilidad es lo que se propone el filósofo del Jardín, pero también es lo que propone a los demás filósofos del Jardín: sus iguales en la búsqueda de la verdad.

Esta religión filosófica, esta sabiduría que une a los hombres con el orden del cosmos, dispone de una ceremonia que es... ¡el banquete! Una

Cena pagana en el transcurso de la cual se practica la comunidad ideal de amigos alrededor de una comida frugal. Nada que ver con las orgías de comidas exquisitas, con esas sesiones en las que los comensales se llenan la tripa y luego vomitan para poder seguir comiendo como cerdos.

Recordemos la villa de Pisón, al pie del Vesubio, en el golfo de Nápoles: en una arquitectura adornada por las artes del mosaico y la escultura, en un paisaje sublime que se abre a la amplitud del Mediterráneo, con frutos de la naturaleza próxima, peces traídos del pueblo contiguo, aceite de los olivos de alrededor entre los que cantan las cigarras, vino de las viñas cultivadas en la colina y nutridas por el sol de la Campania, con amigos dignos de tal nombre cuya conversación se reduce a lo esencial y aparta las futilidades, todo ello presidido por el espíritu epicúreo que pretende desarrollar en el yo la ausencia de turbación, y ahí la religión epicúrea latina encuentra todo su sentido.

En un lugar así hay que imaginar al propio Lucrecio o a un lector profesional leyendo extractos de *El nacimiento de las cosas* para edificar a los comensales, que se alimentan de pescado a la plancha y vino blanco, que gozan de la sombra de una parra capaz de protegerles de un sol generoso, que oyen las palabras del filósofo pronunciadas en medio de un concierto de cigarras traído por la ligera brisa que viene de la costa. Esto es ser semejante a los dioses, vivir como ellos. Horacio cuando habla de la rosa que hay que coger hoy no está diciendo otra cosa.

A la pregunta: «¿En qué creer?», podemos por tanto responder lo siguiente: la única religión digna de este nombre es la que nos une al orden de las cosas que es puramente material. Partículas en un mundo de partículas, átomos en un mundo de átomos, debemos alegrarnos aquí y ahora de estas circunstancias que no se repetirán. La eternidad no está por venir; está aquí y ahora, siempre que la queramos. Los dioses son deseos calmados que debemos desear. Arrojemos los pollos por la borda... Pulcro es un hombre santo.

Intermedio 8. La púrpura en la toga de Marco Aurelio

Marco Aurelio se proponía «mantenerse derecho»; mantenerse derecho es «vivir como un romano»; vivir como un romano es dominar los afectos degradantes: el dolor, el deseo, la ira, el duelo, el miedo. Un romano debía, por tanto, vivir según el orden de las razones aristocráticas que obligaban a mantener un determinado porte. Cada individuo está destinado a desempeñar un papel social que le exige controlarse. Roma es un superyó.

El ideal del yo, por seguir con la metáfora vienesa, es la ecuanimidad, es decir, el arte de ser siempre idéntico a uno mismo. El romano ideal manifiesta gravedad, serenidad, humanidad, suavidad, simplicidad, pudor, clemencia, grandeza de ánimo, libertad, paciencia, lealtad, benevolencia, longanimidad, magnanimidad, dulzura, la buena acogida reservada al inferior.

Roma adora la virtud; por lo tanto, adora el espectáculo de la virtud. Por eso le gustan tanto los gladiadores. No por afición a la sangre y las vísceras esparcidas en la arena, sino por el placer de ver a personas hermosas mirar la muerte a la cara y luego morir sin temblar.

Porque la rectitud no es una idea etérea —a los romanos no les interesan las ideas etéreas—, sino una prueba de virtud. Se ve, o no, en los hechos, en los actos, en la vida. Pierre Vesperini escribe: «Ser recto es ser bello como la esmeralda, la púrpura, una lira, una espada, una flor; es vivir la vida más bella, o sea, distinguirse de los otros, resplandecer en medio de ellos, por decirlo como Epicteto, como la banda de púrpura, en vez de ser un hilo cualquiera de la toga» (*Droiture et mélancolie: sur les écrits de Marc*

Aurèle, pág. 75). Retoma la idea de que una ética digna de tal nombre es una estética. Y luego añade: «Se puede resumir la naturaleza estética de los antiguos con esta expresión del filósofo Tauro: *Vita ornanda*, "Hay que magnificar la propia vida, hacer de la vida una obra de arte"» (ibíd.).

En la perspectiva de una ética estética, lo que es virtuoso es bello, y feo lo que no lo es. Por consiguiente, comportarse mal es feo. Dejarse llevar por la ira, desbordarse por los deseos, manifestar impaciencia, revolcarse en el placer, hundirse por la pérdida de un ser amado, temer la muerte, todo eso son cosas feas.

Ser recto también es seguir a los dioses, que son modelos de perfección, es vivir con ellos. La historiografía dominante piensa el politeísmo en función del monoteísmo y mira a los dioses a partir de lo que sabemos del Dios único. Error, escribe Pierre Vesperini.

Los dioses en los que cree Marco Aurelio son muchos; podemos verlos porque no son conceptos, ideas o abstracciones; son accesibles por la plegaria, la invocación, los oráculos, los sueños; satisfacen los ruegos, y el emperador les da las gracias por haberle inspirado remedios para la hemoptisis o los vértigos; los invoca para que intervengan en favor de sus parientes, sus amigos y sus allegados; se sabe de memoria las fórmulas rituales; ofrece sacrificios a estatuas de sus maestros; hace purificar Roma con sacrificios expiatorios; obtiene por sus plegarias que llueva, pues necesita agua para dar de beber a su ejército; es aclamado emperador por sus soldados y ve en ello una voluntad de los dioses, y así se lo escribirá a los senadores.

Por lo tanto, la sabiduría según Marco Aurelio no es la conquista de uno mismo por el uso de una sana razón bien conducida —esta es una visión anacrónica—, sino una imitación de los dioses, que no tienen ninguna relación con la razón ni con lo racional. Su proceder es más cercano al hermetismo y al culto mistérico que a la filosofía racionalista. En las

antípodas de la *Crítica de la razón pura*, Marco Aurelio, que ha sido iniciado en los misterios de Eleusis, ¡se mueve en un universo religioso!

Si, como ya he dicho, el romano ideal manifiesta gravedad, serenidad, humanidad, suavidad, simplicidad, pudor, paciencia, lealtad, benevolencia, longanimidad, magnanimidad, dulzura, la buena acogida reservada al inferior, es porque estas virtudes son las de los dioses.

Así pues, Marco Aurelio concibe la filosofía como una iniciación que permite acceder al arte de hacerse semejante a los dioses. Dentro de esta lógica, la vida es la muerte, y la muerte, si uno ha sido iniciado, es la vida.

Por eso imagina que existe un demonio dentro de él, lo cual supone que no se contrapone el cuerpo al alma, sino que se piensa de una forma más sutil en la existencia de un cuerpo, de un alma y de un demonio. Este demonio no responde a una definición precisa en el emperador: en una ocasión es el alma cuando abandona el cuerpo; en otra es lo que queda en nosotros incluso después de la muerte; a veces es él quien da órdenes al alma; otras es lo mismo que el espíritu; en otro pasaje es el genio romano que vela sobre cada uno... ¡Podemos elegir!

Marco Aurelio no vive, pues, en un mundo de razón y racionalidad, de uso de la filosofía como un arte para despegarse de los dioses; vive como un iniciado que busca imitar la perfección de los dioses que existen realmente y no metafóricamente. Para él, no se trata de vivir como un filósofo estoico, sino como un hombre romano que puede pedir al estoicismo, pero también a las demás escuelas filosóficas, el material necesario para pensar mejor el mundo. En él no hay conversión a la filosofía, sino un uso utilitario de la filosofía con fines de edificación religiosa.

¿Cuáles eran esos afectos que Marco Aurelio deseaba apartar de su existencia? ¿Qué pasiones lo perturbaban? Que fuera emperador no cambia

nada; él temía lo que todo ser humano teme: sufrir y morir. También teme morir antes de tiempo, ¡si es que hay un tiempo para eso! Desea al menos llevar a cabo la tarea que sabe reservada para sí en el puesto que ocupa. Por tanto, tiene miedo de no tener tiempo.

También se siente afectado por los efectos de la villanía de la naturaleza humana. Recuérdense estas líneas terribles, pero justas: «Hay que decirse desde el amanecer: me encontraré con un indiscreto, un ingrato, un violento, un pérfido, un arrogante» (II, 1), etc. Así es que no permanece impasible ante la maldad de sus semejantes, la ingratitud de los hombres, la calumnia que imponen.

Es preciso que el cuerpo exulte; Marco Aurelio lo sabe y pide a los dioses que lo libren del deseo sexual. La libido no parece haber sido una pasión imperiosa para él. Pero la considera más grave que la ira.

Si bien comparte afectos con los demás hombres, como el miedo al sufrimiento y a la muerte, el cansancio ante la maldad de los hombres, los tormentos del deseo sexual y la afición al placer que este comporta, también conoce pasiones propias de su condición de emperador.

Así, el deseo de la gloria en general, pero también en particular el de la gloria póstuma, omnipotencia del orgullo. Hay que procurar encontrar la distancia justa entre el arte de gustarse, al que invita la ética aristocrática romana, y el evitar encontrar excesivo placer en uno mismo. Por ejemplo: Roma aprecia la elocuencia. ¿Hay que reprocharse sin embargo el hablar bien? ¿O el hablar demasiado bien?

Marco Aurelio confiesa también ataques de ira, manifestaciones de impaciencia y crisis de rabia, lo cual hace pensar que el emperador tiene una inclinación a la tiranía. Existían ejercicios, técnicas para evitar los ataques de ira: cuando uno siente que vienen, que crecen, hay que recitarse lentamente las letras del alfabeto y esperar en silencio.

El emperador, que sabe que su oficio lo expone a la daga, al crimen, a la espada y al puñal, teme el complot. Debe resistir esa tentación molesta de

sospechar de todo el mundo y tratar de saber lo que se está urdiendo en la mente de cada uno de sus interlocutores.

A ello hay que añadir que Marco Aurelio sufre por el hecho de que su muerte podría alegrar a unas cuantas personas. Se consuela considerando que abandonar una vida de la cual algunos desean verte privado es abandonar algo muy poco deseable.

Constatemos de paso que no aceptar el verse abocado a desagradar cuando se ocupa esta posición es tener la piel muy fina para ser un jefe de guerra, un jefe de Estado, un emperador que aspira a la sabiduría de los dioses... Querer ser amado te hace débil porque este deseo te pone a merced de los demás.

Sufrir, morir, morir antes de tiempo, soportar la maldad de los hombres y el tormento de desear a las mujeres, ambicionar la gloria en vida pero también *post mortem*, mostrarse colérico, impaciente y rabioso, temer la muerte en un complot y saber que tu muerte podría alegrar a un puñado de hombres; todos estos rasgos nos permiten esbozar el retrato de un hombre melancólico, angustiado, ansioso, turbado, inquieto. El emperador del Imperio no es el emperador de sí mismo, no impera sobre sí mismo. Pero quiere hacerlo.

Marco Aurelio fue nombrado emperador por accidente. Fue Adriano quien pidió a Antonino que lo adoptase tras constatar sus talentos y sus cualidades. De no haber sido así, se habría dedicado a una vida de placeres eruditos y de caza, de caminatas por el campo y paseos a caballo, de actividades deportivas; se habría dedicado a gozar de la escritura, histórica y poética, y de la lectura.

De joven, Marco Aurelio lleva una vida austera: lee en el teatro o durante la cena, en la mesa come pan cuando los demás devoran platos exquisitos, se niega a asistir a banquetes para quedarse trabajando en su despacho, pierde poco tiempo en dormir, rechaza una herencia, come poco, es sobrio. Lleva una vida filosófica.

Cuando accede al poder, echa de menos ese tipo de vida. Entonces su vida es el deber, es la vida de un romano, o más que eso: la vida de un romano emperador, la vida de un emperador romano. Debe hacer la guerra y él ama la paz. Trata de construirse una ciudadela interior pero debe defender esa ciudadela imperial. Quiere ser filósofo pero debe ser emperador. Esta tensión necesariamente le afecta.

Marco Aurelio tiene un temperamento melancólico. Conoce el dolor y la ira, el deseo de soledad y la tendencia a la asocialidad, la inflexibilidad y el miedo obsesivo a la muerte, la falta de apetito y el tormento de los insomnios, las vigilias prolongadas y el celo excesivo en el estudio.

Cuando escribe sobre él, a veces apunta contra sí mismo y se reprocha sin miramientos su carácter, su temperamento, sus tropismos. Se asimila a las mujercitas, a las bestias salvajes, al ganado, a los niños, a los cobardes, a los traidores, a los bufones, a los tiranos... Lo cual es mucho para un solo hombre.

Por eso pide a los escritos de los filósofos un remedio para esa melancolía. Lee y escribe para salvar el pellejo; para poder ser tanto filósofo como emperador; para que el emperador no estrangule al filósofo que hay en él; para que el filósofo no asesine al emperador que hay en él. Quiere gobernar su barca y conducir al mismo tiempo la del Imperio.

¿Cuáles son sus técnicas existenciales? Frente al dolor, decirse que nada de lo que ocurre es una desgracia y que, en cambio, afrontar correctamente esa pasión es una felicidad. Por tanto, hay que transformar esa promesa de negatividad que es la pena en la realidad positiva que es la expulsión de dicha pena. En los *Pensamientos* leemos que «nada de lo que ocurre es una desgracia, pero que afrontarlo noblemente es una dicha» (IV, 49).

Ante un problema, no hay que pensar que el problema tiene una realidad propia, sino que solo es lo que nuestra representación hace de él. Por consiguiente, si parece que no tenemos poder sobre lo que sucede es porque no sabemos que, puesto que lo que sucede solo es una representación, solo

tenemos poder sobre esta última. He aquí toda la labor de la filosofía: trabajar sobre las representaciones; sobre las representaciones del dolor, del sufrimiento y de la muerte.

Así, desear festines y banquetes es equivocarse, porque uno se imagina que puede haber en ellos una promesa de felicidad cuando lo único que hay, según Marco Aurelio, son devoraciones comunitarias de cadáveres de animales. Y lo mismo sucede con el deseo sexual, que él reduce a la tiranía de una mecánica de fluidos de la que uno puede librarse asimilando el acto amoroso al roce de dos epidermis, el esperma a los mocos, el placer a una sacudida... Si a uno le interesa la púrpura del poder es que quiere llevar un vestido hecho de pelos de carnero teñidos con el jugo de un molusco. Si quiere saborear un gran vino es que quiere simplemente beber zumo de uva. Si desea la victoria sobre un pueblo es que se alegra como una araña cuando devora una mosca. Si tiene la fantasía de agrandar el Imperio, visto desde el cielo seguirá siendo un confeti sobre el planeta. Si tiene miedo a morir joven, que piense que en la nada todos tenemos la misma edad. Si teme la realidad o sufre por lo que es, debe decirse a sí mismo que lo que es no dura mucho, pues todo pasa; y así sucesivamente.

Lo mismo que Diógenes con su linterna, Marco Aurelio se pasó la vida buscando hombres que fueran sus semejantes en cuanto a vida filosófica. Al no encontrarlos, se cansó del mundo y en ocasiones dijo que, fatigado como estaba de la vida, sentía deseos de abandonar esta tierra. En la gran tradición estoica, declaró que si la habitación nos parecía demasiado llena de humo, siempre teníamos la posibilidad de abandonarla. La muerte voluntaria pone fin a todo nuestro sufrimiento. Como todos los que han celebrado esta técnica existencial decisiva y fatal, no recurrió a ella.

¿Qué emperador fue ese hombre? ¿Fue acaso más grande que los otros por ser filósofo? ¿Dio muestras de virtudes sin parangón al frente del Imperio?

¿Podemos hablar en su caso de un filósofo rey o de un rey filósofo en carne y hueso? ¿Se puede decir que su reinado fue notable? Y si es así, ¿en qué? ¿Qué hombre fue ese emperador o, mejor dicho, qué emperador fue ese hombre?

Marco Aurelio reinó. Y lo hizo mucho mejor que Nerón o Calígula, por descontado, lo cual no es muy difícil, pero tal vez en algunas cosas no tan bien como Adriano o Antonino Pío.

Es, en efecto, Marco Aurelio quien persiguió a los cristianos. En Asia, pero también en la Galia romana. Bajo su reinado, en el 177, pereció la famosa Blandina tras ser azotada, torturada, quemada y luego, porque las bestias no querían comérsela, envuelta en una red y expuesta a un toro que la lanzó al aire. Al final fue despellejada.

Es Marco Aurelio quien no se opuso a la condena a muerte del filósofo cristiano Justino —probablemente acusado por el filósofo Crescencio el Cínico, a quien el futuro mártir había tratado de glotón y libertino—, encargando la tarea a su amigo Rústico. El futuro santo fue decapitado en Roma junto con seis correligionarios.

Es Marco Aurelio quien piensa que un hombre que mata a su mujer porque le engaña merece un castigo leve, y además considera que cuanto más elevado se halle el hombre en la jerarquía de la sociedad romana, más leve debe ser el castigo.

Es Marco Aurelio quien considera que un marido que sorprende a su mujer engañándolo y llevado por el dolor la mata, no debe ser castigado.

Es Marco Aurelio quien, en este sentido, prefiere que un padre que sorprende a su hija en esa situación la mate, siempre que reserve la misma suerte a su amante.

Es Marco Aurelio quien añade que si la joven no es herida en el curso de la venganza paterna, no hay que perseguir a su progenitor.

Es Marco Aurelio quien declara que las emancipaciones obtenidas por aclamación popular no son legales porque el amo puede haber actuado

presionado por el pueblo.

Es Marco Aurelio quien condena a trabajos forzados en las minas a todo esclavo que pierda el proceso contra su amo, en caso de que recurra al pretorio para reivindicar su libertad.

Es Marco Aurelio quien, para hacer frente al aumento de las fugas de esclavos, declara que su administración, su policía y su ejército deben ayudar a los propietarios a recuperar sus bienes.

Es Marco Aurelio quien autoriza a estas fuerzas del orden público a entrar en cualquier propiedad privada de cualquier persona del Imperio para detener a los fugitivos.

Es Marco Aurelio quien prohíbe que se emancipe a los esclavos actores en aras de los propios espectáculos.

Es Marco Aurelio quien no considera anormal que la confesión de un esclavo no sea válida ante un tribunal si el esclavo no ha sido torturado.

Es Marco Aurelio quien justifica el empleo de la tortura, incluso en repetidas ocasiones.

Es Marco Aurelio quien considera que la vida de los gladiadores no vale nada y manda abolir un impuesto que grava los beneficios de los mercaderes de gladiadores, para que así los ricos patricios que pagan los juegos no gasten demasiado. Esta ley aumentó el número de víctimas en los coliseos.

Es Marco Aurelio quien, para permitir a los ricos comprar gladiadores a bajo precio, cuando había movilizado a muchos de ellos para la guerra, lo cual había contribuido a aumentar su coste, autorizó a su administración a vender los condenados a muerte, pero fijando antes un precio mínimo para que al Imperio le resultase rentable.

Es Marco Aurelio quien, en sus guerras, manda exterminar a sus enemigos presentados como bárbaros, no sin autorizar que, en la columna que celebra su triunfo, se le vea pisotear a los hombres desde su caballo,

presidir la decapitación de dos prisioneros de guerra o recibir a soldados que le presentan las cabezas de los combatientes del bando contrario.

Es cierto que no dio su sexo a mamar a lactantes como Tiberio, no nombró senador a su caballo ni lo alimentó con perlas como Calígula, no ordenó que degollasen a todo gladiador que tropezara en la arena como Claudio, no incendió Roma tomándose por poeta como Nerón, ni mató como él a su madre y a su mujer, ni organizó festines con más de dos mil peces selectos y siete mil aves de lujo venidos de todos los rincones del Imperio como Vitelio (Suetonio, *Vida de Vitelio*, XIII, 3), no gravó las letrinas considerando que el dinero no tenía olor como Vespasiano, no mandó matar de inmediato a cualquiera que le pareciera sospechoso como Tito, no se pasó varias horas al día matando moscas con punzones como Domiciano, no. Claro que no.

Pero tampoco abolió, suprimió, anuló y derogó todo lo que en el Imperio habría podido parecerle contradictorio con la sabiduría que promueve en sus *Pensamientos*. Ese hombre que trató de ser filósofo no lo logró; tuvo que contentarse con ser emperador.

5

Contemplar

La mano callosa de Escipión Nasica

¿Qué nos enseña la naturaleza?

Publio Cornelio Escipión Nasica Córculo, padre del célebre Escipión Nasica, fue una figura emblemática de la República romana: yerno de Escipión el Africano, el vencedor de Cartago, esposo de una mujer de altos vuelos en la aristocracia romana, pariente de los Gracos, alto oficial del ejército romano, vencedor de Yugurta, triunfador honrado por el Senado, cónsul, censor, gran pontífice y luego *princeps senatus*, dispone de todos los atributos del gran hombre según Roma. Valerio Máximo cuenta que en campaña, cuando aspiraba a la edilicia curul, perdió porque le faltaba una cosa para alcanzar la excelencia: el respeto del trabajador manual.

He aquí las razones de este fracaso para un hombre acostumbrado a los éxitos:

> Nasica, siendo aún muy joven, presentó su candidatura a edil curul. Cuando, tal como solían hacer los candidatos, estrechó con fuerza la mano de un ciudadano, endurecida por las labores del campo, le preguntó en tono de broma si solía caminar sobre las manos. Estas palabras, oídas por los que se hallaban alrededor, se extendieron entre el pueblo y provocaron el fracaso de Escipión. Todas las tribus rurales, considerando que les afeaba con ello su pobreza, respondieron a su injuriosa chanza con una explosión de ira (*Hechos y dichos memorables*, VII, V, 12).

La mano revela el alma, revela al hombre. La mano que maneja la horca y la azada, la paleta y el nivel, la piedra y la arena, el heno y la tierra, la materia y los elementos del mundo dice más que cualquier otra porque lleva en ella la marca del trabajo repetido. Se rompe o se broncea. El callo cuenta una historia: la de un ser transformado en herramienta. La mano, que es la herramienta de esa herramienta, concentra en ella la inteligencia y el saber, el genio y la tradición, la técnica y la memoria, el talento y la historia. Estrechar esa mano es tocar el alma de aquellos cuyo cuerpo mismo es el mundo.

De manera que cuando el ciudadano romano que acude a buscar el voto de los más humildes se burla de la mano de uno de ellos, lo que hace es despreciarlos a todos como a un solo hombre. Caminar sobre las manos es hacer el payaso, el mono, el títere, el bufón. Es lo contrario de arar, sembrar y cosechar para alimentar a los demás; es lo contrario de excavar unos cimientos, levantar una pared y construir una casa para alojar a los demás; es lo contrario de lanzar las redes, arrastrarlas, remolcarlas, subirlas y vaciarlas de su carga para abastecer a los demás; es lo contrario de cortar los árboles, cargarlos y trocearlos para calentar los hogares de los demás; es lo contrario de satisfacer las necesidades básicas de los más desfavorecidos: comida, refugio, calor, para reparar fuerzas antes de volver al trabajo cada mañana al amanecer. Que ese político que pide el voto del elector piense, actúe y hable así muestra el profundo divorcio que todavía existe entre los que pretenden representar al pueblo y ese mismo pueblo que se ve forzado a hacerse representar porque trabaja y no puede pasar el tiempo que dedica a ganarse la vida en deliberaciones sobre cómo gestionar la vida ajena de la manera más rentable para él mismo. El hombre de las manos callosas es quien debe decidir su destino sin pasar por la trampa de la representación, que siempre acaba siendo una confiscación. Yo conozco esa mano callosa de los pobres; era la de mi padre ayer, es la de mi hermano hoy, y no es la mía. Pero mi mano que escribe les ha seguido siendo fiel.

Roma es una ciudad de campesinos y soldados: manos que abren la tierra, echan en ella la simiente, vigilan que germine, la cuidan, arrancan las malas hierbas, limpian, binan, escardan y luego cosechan, siegan y aran otra vez; también son manos que sostienen el gladio, la espada y el escudo, unas manos que matan y degüellan, que derraman la sangre de los enemigos, que decapitan y evisceran, que seccionan el músculo y hacen que salga a chorros la hemoglobina. La pulsión de vida del ser que alimenta a su semejante; la pulsión de muerte del que mata a su semejante. Eterno movimiento del péndulo.

La Roma primitiva está constituida por soldados campesinos. La pequeña localidad rural de los etruscos se convierte en capital imperial con ayuda de unas legiones que siguen fascinando a los amantes de los temas militares por su disciplina, su técnica, su pericia y su rudeza.

Al principio, es ese mismo hombre que cultiva la tierra para dar de comer a su familia el que parte al combate cuando la tierra no lo necesita. Cuando el suelo requiere cuidados, la guerra se detiene y se reanuda el trabajo del campo. Luego, cuando la naturaleza se duerme, se guarda la azada y la hoz, el arado y la horca, y se empuña el gladio y la espada, la lanza y el escudo.

Cuando Roma se agota, bajo el reinado de Valentiniano II (375-392), Vegecio escribe una obra titulada *Compendio de técnica militar*. En la rúbrica «¿Los mejores soldados vienen del campo o de la ciudad?», leemos lo siguiente:

> Creo que nunca se ha puesto en duda que los campesinos, criados al aire libre y acostumbrados al trabajo, son más aptos para hacer la guerra. Saben soportar el sol en vez de buscar la sombra; no conocen los baños ni ningún placer delicado; les gusta la sencillez y se contentan con poco; su cuerpo está curtido para soportar cualquier tarea; son hombres para los que manejar herramientas, cavar zanjas y llevar peso a cuestas son costumbres adquiridas en el campo.
>
> Sin embargo, a veces las circunstancias obligan a alistar en el ejército a hombres de ciudad, que, una vez enrolados en el servicio militar, tienen que aprender inmediatamente a trabajar, a hacer maniobras, a llevar peso, a soportar el sol y el polvo, a tener una alimentación frugal y sencilla, y a acampar unas veces al raso y otras en tiendas de campaña. Más tarde se les podrá adiestrar en el manejo de las armas. Si se emprende entonces una campaña larga, habrá que

> mantenerlos siempre que sea posible en los puestos de vigilancia y lejos de las comodidades de la ciudad, para que de ese modo aumente su vigor físico y moral.
>
> En los primeros tiempos de Roma, todos los soldados eran de la ciudad, obviamente; pero en aquella época no estaban todavía debilitados por la voluptuosidad ni por refinamiento alguno. Los jóvenes se lavaban el sudor acumulado por correr y por el trabajo en el campo nadando en el Tíber. El guerrero y el campesino eran el mismo hombre, tan solo cambiaba el tipo de arma; todo el mundo conoce el ejemplo de Quinto Cincinato, a quien le ofrecieron la dictadura militar cuando estaba arando. Por lo tanto, parece que el ejército debe proveerse de la fortaleza del campo, pues no sé por qué razón pero tienen menos miedo a la muerte quienes menos han conocido los placeres de la vida (I, 3).

Estas líneas podría firmarlas un filósofo estoico. Enseñan, en efecto, que la vida en contacto con la naturaleza forja almas que están en las antípodas de quien solo ha conocido las molestias de la ciudad, los gritos y la inmundicia, la mugre y la promiscuidad.

Recuérdense las descripciones de Roma que da Juvenal en una de sus famosas sátiras: «¿Acaso es peor el más miserable y solitario de los desiertos que el temor a los incendios, al derrumbe de las casas y a los mil peligros de esta terrible ciudad donde en plena canícula hay que soportar recitaciones poéticas?» (III, 6-9). El amigo del que habla aspira a vivir lejos de esa ciudad en donde se juntan los «desvergonzados emprendedores que licitan para ocuparse de los templos, ríos y puertos, la limpieza de las cloacas, la conducción de los cadáveres a la pira, y hasta de la almoneda de esclavos. Antiguamente, esa gente tocaba la corneta en las fanfarrias de las arenas municipales, ¿qué ciudad no ha conocido sus carrillos hinchados? Ahora organizan combates de gladiadores, y cuando el pueblo lo ordena bajando el pulgar, son ellos los que matan para congraciarse con el populacho. Al volver de allí, arriendan las letrinas públicas» (III, 31-38). Todo ello le hace decir una verdad muy inoportuna: «¿Qué quieres que haga en Roma? No sé mentir. Si un libro es malo, no puedo alabarlo ni deseo leerlo; desconozco los movimientos de los astros; prometer la muerte de un padre ni quiero ni puedo; el vientre de las ranas no ha sufrido jamás mi examen; llevarle a una mujer casada los mensajes de su amante es tarea que dejo para otros; nunca ayudaré a un ladrón, y por eso nadie me pide que le

eche una mano; me tienen por manco, por paralítico, por inútil. ¿A quién se aprecia ahora sino al cómplice cuyo corazón late y hierve con los secretos que debe callar a perpetuidad? Piensa que a ti nada te debe, que jamás te aportará nada quien te ha hecho partícipe de un secreto honrado. Para estar a disposición de Verres, ten el medio de acusarlo cuando te plazca. Desprecia todo el oro que el umbroso Tajo transporta en sus arenas hacia el mar: no valdría que uno perdiese el sueño. ¿Para qué recibir con remordimientos unas recompensas que un día se te escaparán? ¿Para qué hacer que te tema un protector poderoso?» (III, 41-57). Y luego este ataque fundamental por parte de un romano: «Hay una ralea que es la preferida de nuestros ricos y que yo rehúyo más que nada; te diré enseguida cuál es y sin ningún tapujo. Ciudadanos, no puedo soportar una Roma que se ha convertido en griega. ¿Griega? ¿Cuál es en realidad la proporción de aqueos en esa calaña? Hace mucho tiempo que el Orontes sirio ha venido a desembocar en el Tíber y ha traído consigo la lengua y las costumbres de aquellas tierras, las cuerdas oblicuas del arpa, las flautas y los tambores bárbaros, así como las muchachas a las que mandan prostituirse en los alrededores del Circo. Id con ellas, vosotros que adoráis el gorrito de colores que llevan esas extranjeras. [...] Dime qué es un griego. Todo lo que se quiera: gramático, rétor, geómetra, pintor, masajista, augur, funámbulo, médico, mago, ¿qué no hará un griego muerto de hambre? Subirá al cielo si se lo pides» (III, 58-78). Y añade: «¿No voy yo a rehuir la púrpura de esa gente? ¿Va a firmar él antes que yo y a apoltronarse a sus anchas en el mejor sofá el que trajo a Roma el mismo viento que a los damascos e higos sirios? ¿Hasta tal extremo es nada que nuestra infancia haya bebido el cielo del Aventino y se haya nutrido con olivas sabinas? ¿Qué decir del hecho de que, gente hábil en adular, alaba la verborrea del ignorante, la cara de un amigo feísimo, y el cuello largo de un enfermo lo compara a la cerviz de Hércules manteniendo a distancia de la tierra a Anteo, admira una voz chillona, peor que la cual no suena aquel que pica a la gallina cuando la

pisa? Nosotros también podemos alabar todo esto, pero a ellos los creen» (III, 81-93). Y también esto: «Por tanto, no estamos en igualdad de condiciones: es superior el que siempre, día y noche, puede poner caras según el semblante de los demás, dispuesto a agitar las manos, a hacer elogios, si un amigo echó un buen eructo, si meó en línea recta, si la aljofaina de oro hizo ruido al invertirse el fondo. Por lo demás, nada hay sagrado ni a salvo de su picha, ni la señora del hogar, ni la hija virgen, ni el mismísimo prometido, todavía imberbe, ni el hijo, hasta entonces púdico. Si no hay nada de esto, se tumba a la abuela del amigo. Anhelan conocer los secretos de la casa y ser temidos por ello» (III, 104-113). Juvenal prosigue con la descripción de esa Roma de finales del siglo I y principios del II. Las mujeres hermosas son de los nuevos bárbaros, para ellos es el dinero que corre a raudales, así como también las sentencias favorables de la justicia, las chicas casaderas, los herederos que figuran en los testamentos, los cargos distinguidos en las magistraturas, los vestidos caros y extravagantes exhibidos en los lugares públicos. «En una palabra, en Roma, todo se compra» (III, 183-184). A los pobres no se les ayuda, están mal alojados, no pueden alquilar sus cuchitriles más que en barrios insalubres, sufren las molestias de las calles demasiado estrechas, viven con los olores de las deyecciones y la descomposición, de la podredumbre y la basura; los incendios y los derrumbes amenazan sus moradas, un alboroto permanente les impide dormir. En los atascos de circulación, los ricos salen bien librados con sus costosos medios de transporte:

> Si lo reclama el deber, el rico viajará mientras la muchedumbre le abre paso, y correrá por encima de las cabezas con su enorme liburna, y sin interrupción leerá o escribirá o leerá en su interior, pues una litera con las ventanas cerradas da sueño. Con todo, llegará antes. Mientras nos damos prisa nos bloquea la ola que está delante, y la gente que nos sigue nos oprime los lomos con su vasta masa. Este te lastima con el codo, el otro te lastima con un palo duro, este otro te sacude la cabeza con una viga, aquel con una jarra de vino. Llevo las piernas embarradas, recibo además por doquier los pisotones de enormes plantas y en el dedo del pie se me adhiere el clavo de un soldado. ¿No ves con qué humareda se celebra la fiesta de la esportilla? Hay cien comensales y cada uno acompaña su propia cocina. A duras penas llevaría Corbulón tantos enormes utensilios, tantas cosas colocadas en la cabeza, que con el cuello tieso transporta un desgraciado esclavillo y con la carrera ventila el fuego. Se desgarran túnicas recién cosidas,

> oscila un largo abeto en la carreta que se aproxima, y otro carromato transporta un pino; vacilan en las alturas y amenazan al gentío. Porque si se vuelca el carro que acarrea mármoles ligures y derrama sobre la multitud la montaña que se ha desplazado ¿qué queda de los cuerpos? ¿Quién encuentra los miembros, quién los huesos? Machacados, los cadáveres de la gente desaparecen todos a la manera del espíritu (III, 239-261).

Y Juvenal continúa su descripción con una salida nocturna por la ciudad: las tejas se deslizan de los tejados, jarrones desportillados o resquebrajados caen de las ventanas, los orinales vuelan desde las casas, los borrachos están tumbados en la calle o, si aún se tienen de pie, buscan camorra con el primero que pasa. Uno se topa con salteadores, navajeros y pendencieros de toda condición, y mientras tanto las fuerzas del orden están en otra parte. ¿Diríais que es un texto antiguo?

Pero si Juvenal diagnostica el mal, también prescribe la poción capaz de curarlo. Al mismo interlocutor le da esta farmacopea:

> Tú, si logras prescindir de los juegos del Circo, puedes comprarte en Sora, en Fabrateria o en Frusinone una casa cómoda con lo mismo que pagas aquí por el alquiler de un año de un tenebroso tugurio. En estas villas dispones de huerto y un pozo poco profundo que no precisa maroma para regar sin esfuerzo las tiernas plantas. Vive aquí al amor de la azada, cultivando tu huerto, que te proporcionará alimento suficiente para cien pitagóricos. Sea en el sitio que sea, en el rincón que sea, merece la pena convertirse en propietario, aunque sea de un mísero lagarto (III, 223-231).

La invitación volteriana de dedicarnos *a cultivar nuestro jardín* tiene su origen en esta *Sátira* de Juvenal.

La expresión filosófica de esta propuesta que plantea el poeta se encuentra en Musonio Rufo. Considerando la autonomía, principio básico de toda sabiduría digna de tal nombre, el pensador estoico reflexiona sobre los «medios de existencia apropiados para el filósofo» (*Disertaciones*, XI). Invoca cierto tipo de relación con el mundo, y, por lo tanto, de relación con la naturaleza, y celebra *el contacto con la tierra* que toda ciudad cercena. Para saber y conocer el mundo, para vivirlo, hay que tenerlo bajo los pies, es preciso incluso que el pie desnudo pise realmente el suelo. No hacen

falta zapatos. Se trata, ciertamente, de un accesorio cultural que nos civiliza, pero que corta el contacto ctónico necesario para el equilibrio. La energía de la gleba se halla interrumpida por una suela; no riega el cuerpo, ni por tanto el alma. Recuérdense una vez más los pies descalzos de Cincinato en el campo.

Musonio Rufo dice:

> A mí es esto lo que me agrada de todas las tareas agrícolas, que proporcionan mayor ocio al alma, cuando se tiene una educación, para reflexionar sobre algo y para elucubrar. Pues cuantas tareas ponen muy en tensión el cuerpo y lo doblegan, obligan también al alma a estar solo con ellas o a estar muy en tensión junto con el cuerpo. Sin embargo, cuantas tareas permiten al cuerpo no estar demasiado en tensión, no impiden al alma tener cuenta de lo más importante y, a partir de tales reflexiones, hacerse a sí misma más sabia, que es, precisamente, lo que todo filósofo desea por encima de todo. Por eso yo abrazo, sobre todo, el pastoreo. Pues si uno al tiempo filosofa y cultiva la tierra, yo no compararía otra vida con esta ni preferiría otro medio de subsistencia.
>
> ¿Cómo no va a ser más acorde con la naturaleza vivir de la tierra, que es nodriza y madre nuestra, que conseguir el alimento por otros medios? ¿Cómo no va a ser más viril vivir en una aldea que el asentarse en la ciudad, como los sofistas? ¿Cómo no va a ser más sano vivir al aire que vivir como en un invernadero?
>
> —Entonces, ¿qué? ¿Es más propio del hombre libre el conseguirse uno mismo lo necesario o el recibirlo de otros?
>
> Pues parece más respetable no necesitar a otro para cubrir las propias necesidades que el necesitarlo. Por tanto, tan hermoso y tan lleno de felicidad y tan querido a los dioses es vivir de la agricultura junto con no despreciar la honestidad, que el dios se refirió a Misón de Quene como «sabio» y llamó «feliz» a Áglao de Psófide porque ambos pasaban la vida a la manera aldeana y se aplicaban al trabajo manual y se abstenían de pasar el tiempo en la ciudad. ¿No valdría la pena que los envidiáramos e imitáramos y que abrazáramos la vida campesina con afán? (XI, 88).

En efecto, el trabajo de la tierra siempre es recompensado, porque la tierra es generosa y permite que las familias no mueran de hambre cuando las labores del campo se hacen bien. El trabajo adecuado puede permitir incluso pasar del estado de subsistencia al de abundancia, que desemboca en la prosperidad.

También es un ejemplo para el discípulo, que recibe una lección mucho más provechosa de su maestro cuando lleva una vida filosófica trabajando el campo, a la romana, que si, a la manera griega, asiste sentado a una lección hecha de palabras y de frases, de razonamientos y de dialéctica.

Lanzando una nueva flecha contra la secta de los sofistas, una lacra de todos los tiempos, Musonio Rufo añade:

> Pero, en realidad, me parece que los jóvenes resultarían mucho más beneficiados si, en vez de convivir con su maestro en la ciudad y escuchar lo que dice en sus disertaciones, vieran al que trabaja en las tareas del campo y les muestra con los hechos el camino que señala el razonamiento, a saber: que es preciso que el cuerpo se esfuerce y que pase penalidades mejor que necesitar que otro nos alimente.
>
> ¿Qué es lo que impide que, aunque esté trabajando, el discípulo escuche al tiempo al maestro hablar sobre la sensatez, la justicia o la perseverancia? No necesitan muchos discursos los que vayan a filosofar bien ni necesitan los jóvenes revestirse de esa multitud de preceptos con los que vemos hincharse a los sofistas. ¡Eso sí que es de verdad bastante para machacar la vida de un hombre! Pero no resulta imposible aprender lo más necesario y lo más útil aunque nos apliquemos a las tareas campesinas y, sobre todo, si no vamos a estar trabajando todo el tiempo, sino que vamos a gozar de descansos.
>
> Bien sé yo que pocos están dispuestos a aprender esas maneras. Mejor es que ni se acerquen al filósofo la mayor parte de los jóvenes que dicen filosofar, que son todos unos mustios y unos blandos por cuya causa, cuando se acercan, se llena de manchas la filosofía. De los verdaderos enamorados de la filosofía no hay ni uno que no estuviera dispuesto a pasar su vida en una aldea junto a un hombre de bien, aunque la aldea fuera asperísima, ni que no estuviera dispuesto a disfrutar mucho esa forma de vida junto con el convivir con el maestro de noche y de día, con el estar apartado de las desdichas ciudadanas, que son un obstáculo para filosofar, con el no poder pasar desapercibido cuando uno obra bien o mal, que es la mayor ayuda para quienes se están educando. Y comer y beber y dormir bajo la vigilancia de un hombre bueno es una gran ayuda (XI, 91-93).

Esta técnica existencial no perdona: propone un ejercicio espiritual que expulsa sin piedad a los impostores, los farsantes, los engreídos, los fanfarrones, los jactanciosos y los mentirosos. Solo queda la persona que muestra un carácter auténtico, un temperamento verdadero, un poderío manifiesto. Este ser que, etimológicamente, ama la sabiduría puede recorrer entonces el camino que conduce a ella y alcanzar ese estado. En el trabajo de la tierra, el cuerpo forja el alma, el alma forja el cuerpo. Y el sabio surge majestuoso.

Musonio Rufo describe la morada, que supone un arraigo. Pero las raíces de ese árbol están en el cielo; por tanto, hay que mirar el cosmos. Porque la Vía Láctea es el humus del árbol. La mano callosa del campesino, del

labrador, del pastor, del apicultor puede descansar sobre la herramienta; el callo que tiene es la materia que agarra la herramienta y esta es lisa como la piel de un bebé. Yo conozco la lisura del mango de una pala, su pátina, porque conocía la mano callosa que había pulido esa madera con miles de horas de trabajo. Mientras se apoya en el mango de su pala, de su azadón, de su rastrillo, el obrero de la tierra puede levantar la cabeza, mirar el cielo y leer lo que este le cuenta: el lugar del sol que le muestra la hora, la calidad del astro que informa sobre los efectos que induce en la naturaleza, y luego la noche, y la luna, en fase ascendente o descendente, creciente o decreciente, también tiene alturas que informan sobre lo que ha durado la noche y lo que aún ha de durar. Y luego están las estrellas...

Quien no haya sido iniciado una vez en la vida, siendo niño, en la magia estelar está condenado a no saber del cielo más que lo que ponen los libros; es como conocer la miel sin haberla probado, solo por lo que pone un tratado de apicultura. Un griego habría elaborado muy bien esos tratados, creando el concepto de *mielitud*, y luego habría triunfado vendiendo su hallazgo; un romano la habría probado, le habría gustado o no, le habría tendido el tarro a su compañero, se habría callado, y luego se habría convertido todo él en miel sin hacer aspavientos, pero disfrutando sin palabras de esta pura presencia en el mundo.

Me habría gustado estar en ese barco del que habla Aulo Gelio en sus *Noches áticas*, noches que, por cierto, debieron de ser fabulosas...

> Acompañado de unos cuantos griegos y romanos discípulos del mismo maestro, me hice la travesía, una hermosa noche de verano, desde la isla Egina hasta el Pireo. El mar estaba en calma, el cielo puro y sereno; sentados todos juntos en la popa, admirábamos el esplendor de los astros que brillaban en el firmamento. Entonces uno de nosotros, muy versado en la lengua de los griegos, nos dijo cuál era la constelación a la que llaman el Carro; nos hizo ver la Osa, el Boyero, y nos enseñó por qué una de estas constelaciones se llama Osa Mayor y la otra Osa Menor, hacia qué lado se mueven estas dos constelaciones durante la noche y por qué Homero dice que es la única estrella que no se pone, aunque hay otras estrellas que tampoco se ponen. Cuando nuestro amigo hubo terminado su disertación tan sabia como instructiva, volviéndome hacia mis compatriotas dije: «Y vosotros, ignorantes, ¿me diréis por qué llamamos *Septentriones* a la constelación que los griegos llaman *Amaltea*? No basta que me respondáis: “Es porque vemos siete estrellas”, sino que quiero una explicación satisfactoria de toda la palabra».

> Entonces uno de los que más habían estudiado la literatura y las ciencias antiguas contestó, volviéndose hacia mí: «El gramático vulgar se contenta con decir que *Septentriones* viene de la reunión de las siete estrellas, que *triones*, por sí solo, carece de sentido, no es más que una terminación, al igual que en *quinquatrus*, palabra que sirve para designar el quinto día después de los idus, *atrus* no significa nada. Yo comparto la opinión de Lucio Elio y de Marco Varrón, quienes sostienen que en los campos llamaban a los bueyes *triones*, corrupción de *terriones*, vocablo que designaba a los animales idóneos para arar y cultivar la tierra. Por eso, esta constelación que los griegos denominan Amaltea por su forma y configuración semejante a un carro, recibió de nuestros antepasados el nombre de Septentriones por su similitud con una yunta de bueyes. Es decir, que se trata de siete estrellas que presentan la forma de *triones* uncidos. Tras esta explicación, añade también Varrón que él se pregunta si la palabra *triones* no viene de la posición de las siete estrellas, que forman figuras triangulares en cada grupo de tres estrellas».
>
> De estas dos opiniones, la última nos pareció más ingeniosa y verosímil; y al mirar esa constelación, vimos que, en efecto, las estrellas estaban dispuestas formando triángulos (II, 21).

¡Me habría gustado saber de qué maestro eran discípulos los hombres reunidos en ese barco! Aulo Gelio, por su parte, trae el cielo a la tierra de los gramáticos. Es un poco decepcionante. Faltan poetas de verdad... Claro que la astronomía de la época no se distingue mucho de la astrología y, en este sentido, es más una poética, una variación sobre el tema mitológico que una disciplina científica propiamente dicha. Ello no es óbice para que, bajo esas disquisiciones etimológicas que son un procedimiento empleado a menudo por la filosofía, donde el origen de un significante siempre oculta un significado que hay que desvelar, veamos apuntar un intento de captar el orden del cielo. En el desorden aparente de la Vía Láctea se pueden apreciar unas formas y unas disposiciones que se asocian con historias, donde aparecen la Osa y el Carro, Bueyes y Boyeros en acción y en movimiento, y todo ello habla a favor de un intento de sentido.

Pero lo que hay que retener de esa noche estrellada en la popa de un barco con unos amigos filósofos es que al levantar la cabeza y mirar al cielo, contando, discutiendo, explicando, desvelando, confrontando saberes, opiniones y conocimientos, se produce un orden, aunque se trate de un esbozo de orden, y que el griego dispone de una palabra para nombrar ese orden: *cosmos*.

El sentido del «morar», es decir, la respuesta a la pregunta: «¿Qué nos enseña la naturaleza?», hay que buscarlo entre las raíces de la tierra y las estrellas del cosmos. En el punto de intersección de los dos mundos, allí donde nos encontramos cada uno de nosotros. Las palabras coinciden en este punto; nosotros nos encontramos allí; los que vendrán después de nosotros también se encontrarán allí.

Los pies en la gleba del campesino y la cabeza en las estrellas del marinero, eso es lo que nos permite ser, pero sobre todo morar, es decir, habitar una morada existencial. Pero ¿cómo establecer el contacto con estos dos mundos?

En la Antigüedad, la ausencia de conocimientos en lo que respecta al cielo (lo que Isidoro de Sevilla denomina la «ciencia del cielo» en *De la diferencia entre la astronomía y la astrología*) da plenos poderes a esa poética de la astronomía que es la astrología. En el barco de Aulo Gelio asistimos a una conversación sobre el lugar que ocupan las estrellas, su disposición y las formas que sugieren un boyero, una osa, un carro, etc. No se trata más que de un esquema del cielo, una *física del cielo*. Pero cuando la imaginación de los hombres convierte esas formas en fuerzas que actúan sobre el destino de las personas, entonces nos encontramos con la predicción astrológica, que supone que todo está inscrito en el gran libro del mundo celestial y que bastaría saber leer los horóscopos para descubrir en ellos el futuro. Se trata entonces de una *metafísica del cielo*. En *Astronomía*, el poeta Higino relaciona los astros con los comportamientos humanos. De ello se deriva una sabiduría no muy alejada de la asociada con los estoicos: someterse al orden cósmico, he aquí toda la filosofía. El problema es que el astrólogo se convierte en el maestro de vida para cualquiera que esté desprovisto de voluntad y de libertad. Fírmico Materno escribe, por ejemplo, en la *Mathesis*:

> Si Marte y Venus han sido unidos por una radiación en cuadratura y Marte, que ocupa la parte superior de la cuadratura derecha, ha lanzado una radiación amenazante sobre Venus, colocada en la cuadratura izquierda, esa conjunción es responsable de todos los males. Entonces anuncia querellas, los riesgos temibles de una acusación, y el hombre sufre los daños que se producen a causa de una mujer. Y si esa conjunción se ha producido en los signos de los trópicos, entonces toda la indignidad y la impudicia se desarrollan en el cuerpo afeminado de los hombres, entonces los hombres experimentan los ardores de la sensualidad femenina, entonces en el naufragio de su honor y su buen nombre son mancillados por las manchas de una impureza deshonrosa (VI, 11, 5).

No es de extrañar, pues, que sintamos algunos hormigueos libidinosos cuando Marte se cruza con Venus.

Es evidente que los planetas no pueden tener las cualidades que los hombres les prestan al nombrarlos. Porque llamar a un planeta Venus, con el nombre de la diosa del amor, y al otro Marte, con el nombre del dios de la guerra, es pura convención. El primero habría podido ser bautizado con el nombre de un tercero y el segundo con el nombre de un cuarto, lo cual sería obra de una arbitrariedad performativa totalmente incapaz de fundar una ciencia. Una poética sí, una ciencia no; una metafísica, si queremos, pero en modo alguno una física.

Los epicúreos, por su parte, proporcionan una verdadera física del cielo. Su física prescinde de toda metafísica y, por tanto, de toda astrología. Los astros no son sino compuestos de átomos. Así abre Lucrecio *El nacimiento de las cosas*:

> Este terror, pues, y estas tinieblas del espíritu, necesario es que las disipen, no los rayos del sol ni los lúcidos dardos del día, sino la contemplación de la naturaleza y la ciencia.
>
> Su primer principio lo formularemos así: jamás cosa alguna se engendró de la nada, por obra divina. Pues esta es la razón del temor que a todos los mortales esclaviza, que ven acaecer en la tierra y en el cielo muchos fenómenos cuyas causas no pueden comprender en modo alguno, e imaginan que son obra de un poder divino. Así, una vez persuadidos de que nada puede crearse de la nada, podremos descubrir mejor lo que buscamos: de dónde puede ser creada cada cosa y cómo todo sucede sin intervención de los dioses (I, 146-158).

Justamente, «la contemplación de la naturaleza y la ciencia», y ninguna otra cosa que demuestre «la intervención de los dioses». En el cielo hay astros, y estos astros son, como todo lo que existe, incluidos los dioses, unos compuestos de materia. Existe un orden de las cosas, por lo tanto, un cosmos; y conocer sus leyes nos hace sabios: la física, que excluye la metafísica o al menos la vuelve caduca, desemboca en una sabiduría.

Hay una armonía de las estrellas, una paz de los astros, una serenidad de la Vía Láctea, una tranquilidad de los planetas, una fuerza serena que une las cosas, las anima, las hace funcionar siguiendo el mismo orden: estas verdades que se ven cuando uno levanta la cabeza en el campo deben funcionar como modelos.

No se trata de creer, como los estoicos, que puesto que todo está escrito basta obedecer a la naturaleza para ser sabio, sino de contemplar la tierra y el cielo para descubrir en ellos la fuerza tranquila de la tierra y de las estrellas, la voluntad de poder que anima a la gleba y a la Vía Láctea, que se convierten en un modelo existencial.

No es de extrañar que los epicúreos sean los inventores del *clinamen*, término que designa la impredecible desviación de un átomo que, en el momento genealógico de todo lo existente, en esa lluvia vertical de átomos que caen en el vacío como astros precipitándose en el universo, hizo posible la primera agregación, que a su vez es la condición de posibilidad de las agregaciones siguientes, hasta la producción de nuestro mundo material.

Esa libertad postulada que es el clinamen nos embarga y nos invita a desear ese declive existencial que implica que uno se detenga, se pose, more, cese toda su actividad urbana, mundana, pululante y colectiva, para sentir el propio ser *enraizado en un suelo* abierto por el arado del hombre de manos callosas, y a la vez *arraigado en un cielo* ofrecido por la noche de verano en la popa de un barco o en cualquier otro lugar del mundo siempre que uno levante la cabeza. Yo, por mi parte, tengo el recuerdo de haber tocado el cielo con la mano en una terraza en medio del desierto mauritano.

Pero, mirando a nuestra espalda, por así decir, descubrimos que los que de verdad han mirado el cielo y han visto lo que hay realmente, verdaderamente, concretamente, son los epicúreos y nadie más que ellos. Ninguno de los pensadores platónicos, aristotélicos, estoicos, neoplatónicos y cristianos han visto en el cielo real más que las ficciones que ellos mismos ponen: han sido los astrólogos del cielo. Percibían los astros, sí, pero veían detrás de ellos la mano invisible de un demiurgo, de un primer motor inmóvil, de una causa incausada, de un logos ígneo, de un dios monoteísta.

Solamente los atomistas han visto lo que hay: un poder sereno, por no decir una fuerza tranquila, un impulso vital o una voluntad de poder que provoca una inmensa quietud. Una quietud a la que se llega mediante la contemplación de las magias vitalistas de la tierra y de las lecciones dinámicas del cielo.

El campesino que labra su terreno y el marinero que navega de noche conocen bien esta quietud: el silencio de un campo bajo el sol o el de un barco detenido en la calma de alta mar; pero también, para los que saben oír, el pequeño silbido que sale de ese silencio y que a las almas bien nacidas les habla del pulular de la vida en el surco o en el hueco de la ola: esos blancos vórtices luminiscentes y dulcemente rumorosos son otras tantas pruebas de la existencia del yo. Del yo en paz.

6

Reír

El peine del calvo según Luciano

¿Qué razón es la irrisión?

Roma huele al ajo y la cebolla cruda que comen los legionarios, al cuero untado con aceite de las sandalias y al hierro calentado por el sol de las armaduras soldadescas. Es viril y guerrera, conquistadora y marcial. Parecería que allí nunca se ríe, que no se manifiesta el humor ni la ironía, que no se bromea ni se hace burla, que se ignoran los juegos de palabras y las salidas jocosas, la irrisión y lo cómico, los chistes y la farsa.

Es un error, pues esa Roma en la cual brillan las corazas, resplandecen las vainas de las espadas, suenan los estandartes, restallan las banderas y vibran las oriflamas, también es la Roma de la risa gruesa durante las ceremonias religiosas paganas, del rechinar de los elegíacos y los poetas, Catulo y Juvenal, Horacio y Marcial, de los delirios bufonescos de las comedias de Plauto y Terencio, de la sonrisa irónica de Virgilio, de los comentarios crueles de Catón el Viejo que desmontan para siempre a sus víctimas, de los divertimentos de Ovidio, de los juegos de palabras y las bromas asesinas que salpican los alegatos de Cicerón. Por no hablar de la obra completa de Luciano de Samósata.

Roma no se privó de reír, concretamente, pero tampoco se privó de practicar una actividad que no se presta a la risa y que es el análisis del reír. Debemos, en efecto, a Cicerón, en muchos capítulos de *El orador* (II, 54-71), y a Quintiliano, en no menos numerosos capítulos de sus *Instituciones oratorias* (VI, 3, 1-112), cuantiosos análisis de los mecanismos de la risa. Esto demuestra que el tema llamó la atención de los pensadores romanos, incluidos algunos que lo trataron pero cuyas obras desgraciadamente se han perdido, y ya solo sabemos los nombres de los autores: Domicio Marso, Domicio Afer, Gabba, Junio Basso y Casio Severio, por ejemplo.

Pero el análisis de la risa no es gracioso y lo que importa es reír de verdad, real y concretamente. Para ello, lejos de las consideraciones teóricas de Quintiliano y de Cicerón, veamos qué dice Luciano de Samósata.

Como aperitivo, abramos un breve texto de Luciano que se titula *El bibliómano ignorante*. Carga contra un aficionado a los bellos libros, que no vive según sus contenidos sino que solo goza poseyéndolos, mostrándolos, exhibiéndose con ellos bajo el brazo, llamando la atención de los poderosos para ver si así se hacen amigos suyos. Su fortuna le permite comprar libros raros, preciosos, y por lo tanto caros. Los lee a toda velocidad, y eso si los lee.

Lo que Luciano nos dice de ese bibliófilo se resume en pocas palabras: es sirio (19); probablemente es un mal pintor (22); es un nuevo rico; es pedófilo, se depila, va pintado y maquillado (23); comercia con antiguos efebos (25); bebe más de la cuenta; es adulador; está endeudado con los vendedores de esclavos; tiene unas «costumbres abyectas y despreciables» (30). O sea, que no es un personaje muy recomendable.

Luciano carga contra un hombre que existió en su época, que era conocido y se le reconoció. Poseer libros de filosofía no te convierte en filósofo. Comprar una flauta no te hace flautista, de la misma manera que

adquirir un caballo no te hace jinete o comprarte un barco no te hace marino. Un ignorante que compra libros que no lee es como un tonto que le pone un zapato a su pata de palo. Comprar y llevar la armadura de Aquiles no es ser valiente como él; poseer la lámpara de arcilla de Epicteto tras haberla comprado a precio de oro no transforma a su propietario en un filósofo estoico; gastarse una fortuna para hacerse con el bastón que el filósofo cínico Peregrino tenía antes de arrojarse a la pira funeraria para suicidarse no confiere la cualidad de sabio cínico; procurarse un arco no basta para ser arquero.

¿Para qué sirven los libros? «Hay dos ventajas que se pueden adquirir frecuentando a los antiguos: una es aprender a hablar, la otra es cumplir con tu deber imitando a los buenos y evitando a los malos. Pero cuando un hombre da muestras de que no ha sacado ningún provecho de ellos ni por la palabra ni por la acción, ¿qué es lo que hace sino comprar refugios para las ratas, moradas para las polillas y golpes para los esclavos que se muestran negligentes?» (17). Imitar a los buenos y evitar a los malos: este el programa de toda una vida de sabiduría.

Dirigiéndose a ese compatriota, probablemente un hombre al que conoció en Samósata, Luciano escribe:

> Por más que busco, aún no he podido descubrir por qué razón pones tanto empeño en comprar libros. Que sea para sacar provecho de ellos o para usarlos, no cabe pensarlo, por poco que se te conozca. Comprarlos te hace la misma falta que a un calvo un peine, a un ciego un espejo, a un sordo un tocador de flauta, a un eunuco una concubina, a un habitante del continente un remo, a un timonel un arado. Pero tal vez veas en ello la ocasión de presumir de tu riqueza y quieras informar a todo el mundo de que tu inmensa fortuna te permite gastar en objetos que no te son de ninguna utilidad (19).

¿Cuál es la lección de este apólogo? Que los libros no son valores de bibliofilia u objetos para pavonearse, marcadores de clase que permiten la incorporación de los imbéciles, signos externos de riqueza material o intelectual, ocasiones para impresionar a la gente sencilla y humilde, sino simples formas manufacturadas que valen en primer lugar, y sobre todo, por

su contenido. Luciano escribe: «Si la posesión de los libros bastara para hacer sabio al que los posee y fuera posible comprar el saber como en el mercado, vosotros, los ricos, podríais ser los únicos en adquirirlo y todavía estaríais más por encima de nosotros, los pobres» (4).

Pero la lección más importante es que «no es con los libreros con los que hay que contar para la realización de esas bellas esperanzas, sino con uno mismo y su condición de cada día» (24). Poseer libros no es, pues, un fin en sí mismo; es disponer de un material con el que uno puede construir su orientación existencial, pero no es en modo alguno la orientación existencial en sí.

Lo que Luciano se propone es luchar contra los falsos filósofos, contra los que hacen un uso exhibicionista de los libros, del saber, de la cultura, de las referencias intelectuales; contra los impostores de la sabiduría que tienen con el libro que leen (o con el que pueden escribir o hacerse escribir por otros) una relación de jactancia, de bluf, de farol, de mistificación.

En *Subasta de vidas*, Luciano imagina una feria en la que los filósofos emblemáticos del pensamiento antiguo son puestos a la venta por Hermes y bajo la autoridad de Zeus. «Subastaremos —se dice— vidas filosóficas de todo tipo y de las sectas más variadas» (1). Los filósofos son presentados con sus ideas principales y algunos de sus rasgos caricaturizados por el retratista de Samósata. Se trata, pues, de presentar unas «vidas filosóficas», además de los defectos asociados a tales ideas.

Primero un *pitagórico*; en realidad, como se dice que es originario de Jonia (2), nacido en Samos (3), y que tiene un muslo de oro (6), debe de tratarse del propio Pitágoras, ya que es él quien reúne estas características. ¿Qué vida es la suya? «La más respetable», la de quien «quiere elevarse por encima de la humanidad [...], conocer la armonía del universo y volver a vivir» (2). Con él no se aprende nada, sino que hay que recordar existencias

vividas anteriormente a fin de volver a vivir sin el peso de la encarnación. Por eso, el pitagórico no come nada que haya estado vivo. Como tampoco consume habas, porque cuando las abres aparecen una especie de testículos y, al exponerlas a la luna —las habas, no los testículos—, se vuelven como sangre. Alguien puja por él y lo compra.

Luego viene Diógenes, el *cínico* emblemático. ¿Qué vida filosófica se vende aquí? «Una vida varonil, una vida excelente y generosa, una vida libre» (7). A este filósofo se le reconoce por varios rasgos: incita a comer pulpo crudo para morir bellamente; propone vivir en un tonel; está sucio y en estado desastroso; es insultante y descarado; lleva un zurrón y un bastón; luce una túnica sin mangas; copula en público y se comporta como un perro; se masturba delante de todo el mundo; ha colocado su vida bajo el signo de Hércules; se dice ciudadano del mundo; no respeta nada ni a nadie, incluido el emperador; no quiere ni amigo ni compañero; y todos ellos son rasgos bien conocidos de su biografía. Promete a quien lo compre obligarle a llevar una vida dura, entrenarlo en la ascesis y la frugalidad: invita a su dueño a convertirse en su esclavo... ¿Qué piensa Luciano? Que ese falso rebelde es un auténtico comediante: «No temas —dice el vendedor al potencial comprador—, está domesticado» (ibíd.); y luego añade que, para ser filósofo, no basta con enhebrar insultos como si fuesen perlas. Hermes se lo cede gratuitamente al comprador, pues quiere deshacerse «de ese tipo molesto y chillón, que no para de insultar a todo el mundo y no dice más que inconveniencias» (11). Si es gratis, alguien se lo quedará.

Ahora toca subastar a Aristipo de Cirene, el *cirenaico*. ¿Qué vida filosófica se vende en este caso? «Una vida sumamente agradable, una vida superdichosa» (12). Este filósofo llega vestido de púrpura y perfumado. Reivindica la voluptuosidad y pasa por ser el epítome de la delicadeza, pero está borracho, trastabilla y no puede articular palabra de tanto como ha bebido; es corrupto y libertino; tiene buenas dotes, pero para el vino y la comida, la pastelería y las mujeres; se ha criado en Atenas, lo cual ya indica

su talento para la molicie; come allí donde den de comer, incluso en la mesa de un tirano como Dion de Siracusa, que le tiene gran aprecio. ¿En qué consiste la filosofía cirenaica? «En despreciar todo y a todos, sacar provecho de todas las cosas y buscar por doquier el placer» (ibíd.). Como es demasiado frívolo, nadie lo compra; se queda sin vender.

Entra entonces en escena la pareja formada por Demócrito de Abdera y Heráclito de Éfeso, dos *presocráticos* asociados desde siempre en un juego de rol del que son prisioneros: el primero pasa por ser muy risueño y el segundo por un llorica. ¿Por qué estas vidas? Por ser «las dos vidas más excelentes [...], las más sabias» (13). La de Demócrito, que se ríe de lo ridículo de los asuntos humanos, que afirma que nada es serio, para quien no hay más que átomos que caen en forma de lluvia en el vacío; la de Heráclito, el filósofo llamado el Oscuro, que no quería a los hombres, que según dicen habla en enigmas, se lamenta de la comedia humana y se compadece de todo lo existente: «El presente me parece poca cosa, pero el futuro lo considero muy aflictivo, pues en él veo incendiarse y arruinarse el universo. Y esto me hace gemir. Lloro también al ver que nada es estable, que todo es arrastrado desordenadamente, que el placer se confunde con el dolor, el conocimiento con la ignorancia, lo grande con lo pequeño, lo alto con lo bajo; es una rueda en la que los figurantes se suceden sin cesar en el juego del tiempo» (14). Ni el risueño ni el llorón encuentran comprador.

Llega entonces el turno de *Sócrates*. ¿Su producto existencial? «Una vida buena e inteligente, [...] la vida más sana» (15). ¿Su terreno predilecto? Los hombres jóvenes hermosos y el amor. Dice que ama prioritariamente las almas sin tocar los cuerpos, pero nadie le cree; y hacen bien. ¿Su «estilo de vida» (17)? «Vivo en una ciudad que he diseñado a mi gusto, me rijo por una constitución original y pienso que las mías son las únicas leyes» (ibíd.). Se trata en realidad de *La república* de Platón, en la cual se comparten las mujeres, las cosas y todos los bienes. ¿Cuál es su sistema, su doctrina? «Son las ideas y los modelos de los seres. Todo cuanto ves, la tierra, lo que

hay sobre ella, el cielo, el mar, todos los seres, son imágenes invisibles que existen fuera del universo» (18). Al comprador que le pide precisiones sobre estas ideas y pregunta dónde se encuentran, Sócrates le contesta: «En ninguna parte. Si estuvieran en algún sitio, no existirían», a lo que el profano responde: «Yo no veo esos modelos de los que me hablas». Y Sócrates remacha: «No me extraña, ya que tienes ciegos los ojos del alma. Yo, en cambio, estoy viendo imágenes de todos los seres, veo un tú invisible y un yo distinto; en una palabra, lo veo todo doble». «Si es así —replica el comprador—, va a merecer la pena comprarte, porque eres sabio y tienes buena vista» (ibíd.). Y diciendo esto, paga dos talentos y se lleva al filósofo. Hermes pregunta al adquirente su nombre: Sócrates ha sido comprado por Dion de Siracusa, ¡un discípulo de Platón que lo invocará cuando llegue al poder para instaurar una tiranía!

Llegamos al siguiente. Ahora es un *epicúreo* el que es sometido a examen. Lo presentan como un discípulo del atomismo de ese cachondo de Demócrito y del hedonismo asociado a ese borracho de Aristipo, lo cual filosóficamente hablando equivale a simplificar un poco las cosas. ¡Dicen que es más impío que los otros dos juntos, pero no más sabio que ellos! Tiene fama de alimentarse de lo que hoy llamaríamos golosinas, pero también de higos de Caria. No sabemos si lo compraron o no, ni quién, ni para qué ni por cuánto. También se ignora qué tipo de vida filosófica se vende aquí. Por lo que se dice de forma lapidaria, podríamos estar hablando de una vida de gozador materialista.

Luego sale a escena un *estoico*. ¿Cómo es su vida? «La virtud misma, la más perfecta de todas las vidas. La de quien quiere ser el único que lo sabe todo» (20). Sería, en efecto, «un sabio único y bueno, el único justo y valeroso, rey, orador, rico, legislador y todo lo demás» (ibíd.). Sabemos enseguida que ese filósofo del Pórtico es Crisipo mismo. El comprador le pregunta si no le afecta ser vendido como esclavo. Crisipo interpreta entonces su papel de estoico, distinguiendo lo que depende de nosotros de

lo que no está en nuestras manos: tenemos poder sobre lo que depende de nosotros, pero no sobre lo que no depende de nuestra persona. De él depende sentirse afectado por ese estado y, como no quiere, no se siente afectado. Siguen a continuación algunas consideraciones sobre ciertos aspectos formales de esta corriente filosófica: los preferibles, la imaginación comprensiva, la lógica, los accidentes simples y los accidentes secundarios, los solecismos, la retórica, las modalidades del silogismo: el Segador, el Señor, Electra, el Oculto (22)... Crisipo confunde al comprador con las sutilezas dialécticas del Pórtico para justificar el préstamo con usura, y hasta el pago de sus lecciones filosóficas, ¡sin por ello dejar de proclamar que es un virtuoso emblemático! A la vista de esta *performance* intelectual, son muchos los que quieren comprar un estoico...

En penúltimo lugar, tenemos al *peripatético*, que aparece sin nombre. ¿Su tarjeta de visita ontológica? ¿Su vida filosófica? Él es «el más inteligente, el que lo sabe absolutamente todo» (26). Es dulce, moderado y «doble» porque, en esa escuela, existe una enseñanza esotérica, para los iniciados, y otra exotérica, para la mayoría; es rico; lo sabe todo de todo: «cuánto tiempo vive el mosquito, a qué profundidad brilla el mar bajo el sol y cómo es el alma de las ostras» (ibíd.). A lo que hay que añadir unos conocimientos enciclopédicos sobre cualquier tema: la generación, la procreación, la formación de los embriones, la risa, la vida de los animales, etc. A él lo compran por un precio elevado.

Finalmente, el último de la serie: el *escéptico*. Se trata de Pirrón, pero Hermes se equivoca al pronunciar su nombre y lo bautiza con el de un esclavo. Su vida filosófica es la de un negador: no sabe nada, afirma que no existe nada, no sabe siquiera si existimos nosotros, ignora lo que es conveniente, lo preferible, lo factible. ¿Cuál es su objetivo? «No saber nada, [...] no oír y no ver» (27). No siente nada, no juzga nada y dice «que no se distingue en nada de un gusano» (ibíd.). ¿Y si lo compran, si dan dinero por él? No le afecta lo más mínimo, y afirma que suspende el juicio sobre ello y

recapacita (ibíd.). El amo, entonces, promete al escéptico que lo tirará al agua para demostrarle que es su dueño, lo cual no convence a Pirrón de que de veras existe.

La venta se detiene aquí. Luciano hace aparecer en desorden, sin preocuparse de la cronología, a todos los representantes de las diversas escuelas de pensamiento de la filosofía antigua: Pitágoras y los pitagóricos, Diógenes y los cínicos, Aristipo y los cirenaicos, los presocráticos Demócrito y Heráclito, Sócrates el platónico, si es que se puede designar a un maestro con el nombre adoptado por sus discípulos, y sin nombre, un epicúreo, un estoico y un peripatético, además del escéptico Pirrón.

Ningún filósofo se libra: las extravagancias pitagóricas sobre la transmigración de las almas, las provocaciones groseras de los cínicos, el hedonismo vulgar de los cirenaicos, la risa materialista de Demócrito, la misantropía pesimista de Heráclito, el mundo de ficción elaborado por los platónicos en general y Sócrates en particular, el goce trivial de los epicúreos, la lógica confusa de los estoicos, la manía enciclopédica aristotélica y el delirio nihilista pirroniano, ¡he aquí las locuras de las que Luciano de Samósata se burla a lo grande!

¿Cabe concluir que Luciano no es más que un satírico sin otro proyecto que la irrisión, un reidor superficial, un cómico sin ideas, un rey de lo burlesco destinado a ocupar en la filosofía el lugar del bufón? No lo creo, porque todos los filósofos a los que patea el trasero, a los que suelta un sopapo, a expensas de los cuales nos hace reír, tienen un punto en común: *son griegos*.

Aunque es originario de Samósata, en la Siria actual, Luciano escribe en griego, la lengua de los intelectuales y las gentes de letras; es un pensador oriental pero romanizado, y dirige sus flechas y sus tiros contra los grandes actores de la filosofía griega pero nunca contra un filósofo romano. Porque él, que escribe en la segunda mitad del siglo II d. C., es posterior a Panecio, Cicerón, Lucrecio, Musonio Rufo, Séneca, Plutarco, Epicteto, ¡todos ellos

filósofos romanos que podrían haber servido como diana de sus ironías! Ahora bien, son los grandes ausentes de su gesta satírica.

¿Qué les reprocha a los filósofos griegos? La verborrea y el idealismo, el enciclopedismo y el escepticismo, la sofística y la retórica, el goce y el pesimismo, la lógica y el nihilismo, la depravación y la pederastia; mercancías que nunca se encuentran en los puestos de la filosofía romana.

Luciano de Samósata reprocha otra cosa a los filósofos griegos, algo que a su modo de ver es quizás más grave todavía: su falta de congruencia, la contradicción entre su doctrina y su vida, entre sus ideas y sus actos, entre lo elevado de su teoría y la bajeza de sus prácticas. Para percibirlo, no hay como leer *El banquete o Los lapitas*, un diálogo burlesco y filosófico que apunta al defecto que presenta la coraza de los filósofos helenísticos: es ciertamente hermosa y brillante, llamativa y rutilante, centelleante y resplandeciente, pero es de cartón.

¡Este banquete de Luciano es un antibanquete de Platón! Ahí puede apreciarse, una vez más, que el filósofo de Samósata adopta una perspectiva romana y, por lo tanto, antigriega. En Platón, el banquete sirve de pretexto para unas disertaciones idealistas sobre el Amor. Se bebe y se come, sí, pero porque se necesita un decorado para esa escenificación filosófica, para esa obra de teatro acerca de las Ideas. Lo que importa son las palabras, los conceptos, las argumentaciones, la sofística, la retórica. Al fin y al cabo, en Platón siempre hay una idea que vender: lo Verdadero, lo Bello, el Bien, lo Justo, etc.

Luciano parte de otro principio. Los romanos son gente pragmática y concreta. Para ellos, la filosofía no es un arte docto para disertar sobre Ideas puras, una dialéctica para demostrar algo, aunque sea en detrimento del sentido común, una sofística capaz de decir que lo existente no existe y que

lo no existente existe, sino una sabiduría práctica que exige la vida filosófica correspondiente.

Por eso Luciano de Samósata, que es romano por su quehacer intelectual, examina las vidas de los filósofos para determinar si esas vidas son filosóficas o no. Porque no basta declararse filósofo para serlo; hay que probarlo, demostrarlo, y durante toda la vida. Se comprende que al colocar su exigencia de sabiduría muy alta, tal o cual filósofo no den jamás la talla. Lo que se intenta, entonces, es desprestigiar la doctrina a causa de su carácter inviable. O porque es extravagante, como en Pitágoras, o confusa como en Platón, o inútil y vana como en Aristóteles, o bien un simple acatamiento de la inclinación al goce como en Aristipo y Epicuro, o pura grosería como en Diógenes, o vanidad sofística como en Crisipo, o mero delirio como en Pirrón; y en tal caso, ¿para qué apuntarse a esas divagaciones mentales? Sin duda, Pitágoras no es solo un fóbico de las habas, Sócrates un pederasta, Platón el ciudadano de una república de Ideas, Aristóteles un hombre fascinado por el pene de los mejillones, Aristipo un tipo perfumado, Diógenes un pedómano, Crisipo un verborreico, Pirrón un autista; pero también son eso. ¿Con qué defecto de parecida envergadura podemos asociar a los filósofos romanos Cicerón y Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, Lucrecio y Musonio Rufo? Jamás con algo extravagante.

Burlarse, reír, hacer befa, sonreír, bromear, carcajearse, mofarse, distraer, como hace Luciano, es filosofar. Y tal vez incluso, en ocasiones, filosofar más y mejor, porque resulta más directo y más apto para todo el mundo que disertar sobre la naturaleza del Ser, la existencia de las esencias, las relaciones que mantiene la sustancia con los atributos, el mecanismo de los preferibles, la causa incausada o el primer motor inmóvil, las hipostasis que conducen al Uno-Bien. Algo que a los griegos se les da de maravilla.

Luciano está con la gente sencilla y auténtica, recta y no complicada; ha tomado partido por los humildes que no proclaman a voz en grito ideas absurdas e incomprensibles, tontas y abstrusas, sino que viven al nivel

humano una vida humana con ideales humanos. Se mofa de los sectarios de las escuelas filosóficas, pero no de los compañeros anónimos de quienes actúan conforme a sus doctrinas.

Subasta de vidas termina con una información que, como quien no quiere la cosa, nos enseña algo importante. Hermes dice, y con eso concluye el diálogo: «Os convocamos para mañana. Sacaremos a subasta vidas de ignorantes, de artesanos y de gente corriente» (27). No se dice que estos hombres se comporten mejor, naturalmente, pero se entiende que Luciano opone los que se autocalifican de filósofos a la gente corriente, y que si no se inclina directamente hacia los más modestos, no está en todo caso con los más sabios... En *El banquete* ocurre lo mismo: los filósofos de todas las sectas griegas se comportan mal, beben, se insultan, se pelean, muestran envidia y celos, perfidia y bajeza, maldad y mezquindad, mientras que los comensales que no son filósofos se comportan de forma correcta y decente. La lección es que hay que mofarse de los falsos filósofos, que en esto consiste la verdadera filosofía, y que solo hay filosofía en los que realmente la encarnan, no en los que presumen de ella.

Leamos, pues, *El banquete o Los lapitas*. El ágape tiene lugar en casa de Aristéneto, un filósofo estoico, con ocasión de la boda de su hija, Cleántide, que se casa con un filósofo, hijo de un banquero y —cosa que no viene mal, aunque no lo explique todo— rico heredero.

Muchas cosas quedan claras ya en las primeras líneas del diálogo. Aristéneto aparece en los *Diálogos de las cortesanas* del mismo Luciano: es un filósofo estoico, melenudo y barbudo, que enseña la virtud y los diálogos sobre el amor concebidos por unos discípulos para sus maestros, pero que practica la pederastia, una inclinación sexual más teorizada y justificada por los griegos que por los romanos. Al contrario que en *El banquete* de Platón, no existe ningún alegato romano en defensa de los amores griegos. Unas

cortesanas lanzan una campaña contra el filósofo estoico, denunciándolo con pintadas en el Cerámico.

Luego tenemos el nombre de la novia: Cleántide o Cleantes. Ahora bien, Cleantes de Aso (330-232 a. C.) es el nombre *masculino* del filósofo estoico que sucede al fundador de la escuela estoica, Zenón de Citio, como primer escolarca. De su abundante obra solo nos quedan fragmentos de un *Himno a Zeus*.

La ceremonia se celebra en pleno territorio estoico. Cabe imaginar, por tanto, que durante este banquete nupcial imperará la doctrina del Pórtico: rigor moral, ideal ascético, elogio de la virtud, práctica austera, heroísmo existencial...

¡Pues no! ¡Sucede todo lo contrario! Apoltronamiento moral, goces triviales, libertinajes de borrachos, colección de vicios, conductas de depravados, bajezas de juerguistas, orgías de desvergonzados: los filósofos se comportan como disolutos. Poco tienen que ver con la vida filosófica esos comensales.

A su entrada en la sala, los estoicos fulminan con la mirada a Hermón el *epicúreo.* Las cosas quedan claramente expresadas: la gente del Pórtico y la del Jardín no se soportan. Esta oposición es más algo construido que una realidad. Cada escuela propone un camino diferente para llegar al mismo fin: la serenidad, la sabiduría, la paz del alma y del ser. Pero los estoicos creen en el Soplo y los epicúreos en la única verdad de los Átomos unidos en el vacío, y eso basta para que se peleen como perros y gatos.

La entrada del *platónico* Ion suscita un escalofrío de respeto porque es «un personaje solemne y majestuoso como un dios, en cuyo rostro se percibía su gran compostura. El pueblo lo llama la Regla, por la rectitud de su espíritu. Cuando hizo su entrada, todo el mundo se levantó y lo recibió como a un ser superior; en una palabra, la aparición de ese admirable Ion fue como la visita de un dios» (7). ¿Se podría expresar mejor el imperio del platonismo en el ambiente filosófico? El magisterio corresponde a los

discípulos de Platón, que pasa por ser el filósofo prestigioso, el que en el mundo de las esencias inteligibles trata directamente, sin intermediarios, con las Ideas.

La distribución de los comensales en la mesa obedece a las reglas de urbanidad; algunos se indignan porque consideran que merecen algo mejor de lo que se les ofrece cuando les indican su sitio... Enfados y riñas. El estoico que, según la doctrina, no hace caso de las cosas humanas, demasiado humanas, se comporta como un humano, demasiado humano. El rico anfitrión se permite disfrutar de unos filósofos que a su vez disfrutan de un rico anfitrión.

Según las reglas de su secta, el *estoico* Zenótemis debería demostrar frugalidad y sobriedad, templanza y mesura, pero también empatía y simpatía, magnanimidad y longanimidad. ¡Pues que te crees tú eso! Amenaza con abandonar la sala si lo colocan al lado del epicúreo, que también es sacerdote de los Dioscuros y que, por su parte, no tiene inconveniente en ceder la primacía al estoico. Con lo cual, Zenótemis se sienta y luego se pone a comer como un cerdo y se mancha de salsa. Al rato le pasa unos trozos de carne a su esclavo, que está detrás de él. El estoico frugal se está llenando la panza.

Entonces entra Alcidamante, un filósofo *cínico* que no ha sido invitado. Como es «buen comedor y más gritón que todos los cínicos» (12), todo el mundo le teme. Lo invitan a tomar asiento; él diserta sobre la comodidad excesiva que presentan el sillón, la cama y la mesa, todo rodeado de cortinajes, y come de pie, caminando y despotricando contra el lujo, el dinero, la posesión y las copas de oro, sobre las que dice preferir una simple vajilla de barro. Para hacer que se calle porque la gente ya se aburre, el anfitrión pide que le sirvan una copa de vino puro. El efecto sobre Alcidamante es fulminante: se tiende en el suelo, se calla y bebe; el vociferante cínico deja de ladrar.

Mientras tanto, el *aristotélico* Cleodemo le echa los tejos a un joven y apuesto copero y, con el pretexto de pasarle la copa, le ofrece dinero para comprar sus favores. Las monedas caen como al descuido. Todo el mundo finge no haber comprendido. El anfitrión aleja al esclavo y coloca a un viejo mulero o palafrenero cerca del pederasta: el placer del peripatético será solitario.

Vuelve a escena el *cínico* borracho como una cuba; el vino puro ha hecho su efecto. Exige silencio, brinda por la novia, provoca risas, se enfada, entona su propio elogio, dice de la novia que «si no recibe la copa de [su] mano, nunca tendrá un hijo que se [le] parezca, que tenga una fuerza invencible, un espíritu libre y un cuerpo vigoroso» (16). Algunos no necesitan abuela. Diciendo esto, como para exhibir la mercancía, acompaña la palabra con el gesto y muestra su sexo. De nuevo provoca risas y de nuevo se enfada; amenaza con el bastón, que levanta sobre las cabezas y promete no usarlo si le llevan un gran pastel. Se lo presentan y él se lo traga enterito. Comprado una primera vez con una copa de vino, Alcidamante lo es por segunda vez con un pastel: el perro cínico que ladra se calma con azúcar.

Dionisodoro el *rétor* toma entonces la palabra en una sala donde la mayoría ya están borrachos. Recita una serie de discursos. Lo aplauden a rabiar, pero el «¡bravo!» viene de los criados que están detrás de él. Al vencer sin peligro, el retórico triunfa sin gloria: el gran orador solo tiene éxito cuando se paga a una claque. La brillante retórica es una ciencia vana.

Luego, el *gramático* Histieo, sentado en el último lugar, o sea, que es alguien sin importancia, declama un popurrí de textos clásicos para obtener un solo poema que no significa nada. Por supuesto, el público se burla de él. La gramática se revela como un arte inútil.

Mientras tanto, el *estoico* Zenótemis, que había amenazado con abandonar la sala pero no ha cumplido su amenaza porque lo han cambiado de sitio, está enfrascado en la lectura de un libro escrito con caracteres

minúsculos, lo cual era entonces el signo distintivo de los filósofos de esa escuela. Puesto ante la realidad más trivial, el estoico prefiere los libros a la vida.

Entre plato y plato, se invita al bufón Satirión a divertir a los comensales. Es un tipo feo y con la cabeza afeitada, salvo un mechón de pelos en la coronilla. Baila haciendo un montón de cabriolas, retorciéndose y contoneándose para aumentar el ridículo. Recita versos con acento egipcio. Luego lanza unas cuantas pullas a tal o cual miembro del público. Los que son objeto de estas cuchufletas se ríen. Pero no el cínico Alcidamante, a quien no le gusta que le hagan lo que él no para de hacer a los demás. Amenaza al bufón, que es mucho mejor payaso que él, con darle unos puñetazos. Empieza el combate de boxeo, pero resulta que, además de ser hábil en los juegos de palabras, burlas, bromas y diversiones, el cómico también lo es con los puños: deja fuera de combate a su adversario. Cazador cazado, al cínico no le gusta la cinegética.

Llega entonces el médico Diónico. Confiesa que llega tarde a causa de un paciente afectado de locura al que ha tenido que calmar. Cuenta su peripecia, obtiene un éxito igual al del bufón y se sienta al lado del gramático y devora lo que ha sobrado del banquete. Su presencia quedará justificada poco tiempo después, porque, cuando el alcohol haya inflamado a todos los presentes, el fuego se propagará rápidamente entre ellos.

De momento, un acontecimiento le permite a Luciano cargar bien las tintas contra los discípulos del Pórtico: el *estoico* Hetémocles le envía un correo al anfitrión, Aristénetos. Esta carta es modélica porque saca a la luz el mecanismo del resentimiento: el filósofo es invitado todos los días por gente mucho más rica que el anfitrión, pero no acepta esas invitaciones porque sabe cuán propicios son los banquetes para el desorden y la violencia; y a continuación añade: «Solamente contra tu persona estoy enfadado y creo justificado mi resentimiento» (22). Formidable confesión: reconoce que le hace la pelota a quien, por si fuera poco, es su vecino, y el

hecho que no lo haya invitado siendo además vecino no hace sino aumentar su pena; menos pena le da, naturalmente, no haber sido invitado que la ingratitud de quien no lo ha invitado, «porque —escribe— no soy un hombre que cifre mi felicidad en un trozo de jabalí, de liebre o de pastel, platos todos ellos que puedo obtener abundantemente en casa de otras personas que sí tienen educación» (ibíd.). Es sabido que el malvado con frecuencia reprocha al otro lo que no puede reprocharse a sí mismo; por tanto, es el que no lo invita el que no tiene educación, mientras que quien no ha sido invitado no encuentra inconveniente en reprocharle su falta en pleno banquete a quien no lo ha convidado.

Hetémocles además es paranoico: si no lo han invitado es por culpa de dos estoicos que están también en el banquete, miembros de la misma escuela que él, pero de quienes afirma que podría taparles perfectamente la boca con un silogismo bien compuesto. Echa toda la caballería encima del anfitrión, reprochándole que ignore los principios de la doctrina fundada por Zenón. Acto seguido invita a entablar una justa con esos estoicos, diciéndole al anfitrión: «Yo, que sostengo que solamente la honradez es un bien, soportaré fácilmente el ultraje que me haces» (23). Por supuesto, por supuesto...

Luego habla mal, calumnia y anuncia al dueño de la casa que el preceptor de su propio hijo, Dífilo, apodado el Laberinto por lo complicado y enrevesado que es, siente debilidad por los muchachos y, en concreto, por su alumno. Ahora bien, Dífilo ha sido invitado a la boda... Y Hetémocles añade: «Pero no hay que enturbiar la boda ni hablar mal de nadie, sobre todo en temas tan vergonzosos. Es cierto que Dífilo lo merece, porque me ha robado ya dos discípulos; pero por respeto a la filosofía, guardaré silencio» (26). Magnífico ejemplo de preterición, bella lección de retórica: decir lo que uno no dirá y con ello precisamente decirlo...

A lo cual el resentido añade a modo de conclusión: «He dado órdenes a mi criado —por si le das un trozo de jabalí, ciervo o pastel de sésamo para

que me lo traiga y te sirva de excusa por no haberme invitado al banquete—de que no acepte nada, no fuera a ser que alguien se imaginara que lo he enviado para tal fin» (27). Pero ¿quién habría podido sospechar semejante cosa?

La lectura de esta lamentable carta va acompañada de risas... ¿Cómo ha podido ese viejo sabio barbudo, ese estoico de gesto severo, manifestar tantas pasiones tristes: celos, envidia, codicia, resentimiento, concupiscencia, mala fe, mala intención, calumnia, maledicencia, presunción, malignidad, hipocresía? Si el padre de la novia no lo ha invitado es simplemente «porque no podía esperar jamás que aceptase su invitación y se comprometiera frecuentando ese ambiente. Por eso estimó que no debía siquiera planteárselo» (28).

Dífilo y Zenón, que lo acompañaba, abandonan la reunión con toda discreción, con lo cual confirman las acusaciones de Hetémocles. Aristénetos comunica al esclavo que porta la misiva del estoico que puede marcharse y que se ocupará del asunto más tarde.

Es el momento de escoger al *aristotélico* Cleodemo para atacar a los estoicos, que decididamente son los reyes de la fiesta en esta obra de Luciano de Samósata. El epicúreo Hermón y el estoico Zenótemis aprovechan la ocasión para acusar a Cleodemo de haber seducido a la mujer de su alumno y, tras haber sido sorprendido yaciendo con ella, haber tenido que sufrir la pena reservada a los adúlteros: ¡ser azotado con un rábano metido en el trasero! Cleodemo contesta a su acusador estoico diciéndole que él ha prostituido a su mujer y robado el dinero depositado por un discípulo para pagar un viaje, que además juró ante la divinidad que no había sustraído esta suma, asfixió a sus discípulos con unos honorarios exorbitantes, prestó dinero con un interés exagerado y vendió veneno a un hombre bien decidido a matar a su padre.

Cleodemo lanza entonces su copa a la cara de los estoicos, lo cual es el pistoletazo de salida de una pelea homérica: golpes y heridas, intentos de

asesinato, escupitajos, tirones de barba, interposición de los más sabios, lluvia de porrazos... Se tiran unos a otros la comida. Brota la sangre. A uno le sacan un ojo. A otro le muerden la nariz y se la cortan. Saltan los dientes a patadas. Se oyen gritos y llantos. Derriban una lámpara y, cuando vuelve la luz, sorprenden a unos copulando y a otro robando. Mientras tanto, los enfermos salen en literas. Un estoico chilla de dolor; uno más sabio que él, a menos que sea más irónico, le hace observar que, según la doctrina que enseña, basta con no querer que el dolor se produzca para que este no exista. Otros vomitan por los rincones... Dejémoslo aquí.

Licino, que cuenta este banquete, expresa así la moraleja de la historia:

> Pensé sobre todo en lo que normalmente se dice, por ejemplo, que no sirve de nada conocer las ciencias si uno no regula también su conducta según la virtud. Veía, en efecto, a aquellos hombres superiores en instrucción comportarse de una forma ridícula. Luego me pregunté si el vulgo no tiene razón al decir que la ciencia impide razonar bien a los hombres que fijan exclusivamente su atención en los libros y en las reflexiones que contienen. De todos los filósofos reunidos en aquella sala, no había ni uno solo que lo fuera: unos cometían acciones vergonzosas, otros pronunciaban palabras más vergonzosas todavía, y yo ni siquiera podía atribuir al vino sus excesos, cuando pensaba en lo que Hetémocles había escrito sin haber comido ni bebido todavía (34).

Y luego esta conclusión dentro de la conclusión:

> Era el mundo al revés. Los ignorantes se comportaban en la mesa con una decencia irreprochable. Evitaban todas las groserías que provoca la embriaguez; no cometían ninguna inconveniencia. Se contentaban con reír y criticaban sin duda a los que habían admirado y tomado por seres superiores al ver su actitud. Los sabios, en cambio, se abandonaban a todos los excesos, insultaban, se atiborraban, gritaban, llegaban a las manos, y el admirable Alcidamante incluso meaba en medio de la sala, sin ningún respeto por las mujeres (35).

Luciano no invita tanto a reírse de la filosofía como a burlarse de los filósofos que no viven la filosofía que enseñan, lo cual nos indica que tiene esta disciplina en gran estima. Detrás de aquello de lo que se burla se oculta la seriedad del filósofo verdadero que, según la conocida expresión, sabe que en la sabiduría el bien no hace ruido y el ruido no hace bien.

La decencia de las gentes ignorantes y sencillas, la educación y los buenos modales, la honestidad y la corrección, la probidad y la modestia de

las que dan prueba constituyen verdaderas lecciones de sabiduría. Hay que reírse de los que se las dan de filósofos pero cuya vida demuestra que no lo son. Esta es la última lección romana ofrecida mediante irrisión y chanzas por Luciano de Samósata: lo que hace la filosofía no es el discurso filosófico sino la vida filosófica. La razón de la irrisión es la irrisión de la sinrazón.

Intermedio 9. Celso, el último pagano

Paradójicamente, Celso, el primer filósofo pagano que atacó a los cristianos en el siglo II, fue salvado por ellos. Astucia de la razón monoteísta. Su *Discurso verdadero contra los cristianos* fue escrito en la década del 180, durante el reinado de Marco Aurelio.

¿Cómo fue posible? En Alejandría, un rico mecenas cristiano de nombre Ambrosio le pide a su amigo Orígenes que refute *El discurso verdadero* de Celso, ese texto que machaca a los cristianos. Orígenes emprende la tarea y refuta tan bien que cita palabra por palabra aproximadamente un setenta por ciento del escrito del autor al que combate. De ahí que dispongamos de ese texto casi al completo y que —siguiendo a san Pablo, que inauguró el primer auto de fe cristiano— a ningún inquisidor se le ocurriera buscar en el libro de otro autor, que además fuese un cristiano emblemático.

El discurso verdadero contra los cristianos es un ataque frontal contra lo que entonces no es más que una secta y que el autor ve como una amenaza para el Imperio romano. Y no se equivoca. De hecho, resulta ser un visionario: más de mil años de historia le dan la razón.

Dos siglos después de ese texto brillante, la religión de Cristo pasa del estatus de secta perseguida al de religión perseguidora. Con la conversión oportunista del emperador Constantino, cínico y criminal, cruel y pérfido, deshonesto y mentiroso, brutal y bárbaro, el cristianismo precipita la caída del Imperio romano no sin haber conservado su forma y, por lo tanto, su fuerza.

En la época de Celso, el cristianismo se presenta bajo la forma de una constelación de pequeñas comunidades, cada una de las cuales se apodera de la leyenda de un hombre crucificado para salvar a la humanidad. Un hombre, un grupo, una comunidad: he aquí una herejía.

En los primeros siglos de nuestra era no se distinguen muy bien las locuras gnósticas de las extravagancias judaicas o las mitologías orientales. Es un caldo de cultivo en el que todo es posible: desde la orgía sexual gnóstica como ocasión para purificar el mundo marcado por el sello del mal hasta la ascesis total de los monjes del desierto encerrados en tumbas, pasando por las comunidades genealógicas del monaquismo occidental. El cristianismo busca su identidad.

*

¿Qué es lo que ha comprendido Celso desde los primeros tiempos del cristianismo? La verdadera naturaleza de esa religión que destruye la Roma antigua para sustituirla por una Roma judeocristiana, bajo cuyo régimen vive Occidente todavía.

Los cristianos son para Celso una extraña corporación hecha de gentes perseguidas, pero que se enorgullecen de esa persecución so pretexto de que les abre el reino de los cielos. Se oponen a las leyes del Imperio y se esconden para celebrar su culto. Su sabiduría es un *collage* de referencias bárbaras que ignoran la razón griega. El judaísmo forma parte de sus fuentes. Reciclan cosas viejas: ¿quieren morir por sus ideas? Sócrates ya los ha precedido en esta vía. ¿Critican las imágenes de los dioses que veneran los paganos? Heráclito ya se había burlado de los que se equivocan de dioses, venerando piedras o pedazos de madera más que dioses verdaderos. Los famosos milagros de ese dios son producto de la magia. Los cristianos invocan la fe y rechazan la razón. Sociológicamente, son unos infelices, sujetos sencillos y rústicos, sin moral, groseros. Algunos, no obstante,

escapan a esa definición y son ilustrados y honestos. Claro que tampoco ellos invocan la razón, porque conforman alegorías.

Celso cree en la existencia histórica de Jesús. No cree, sin embargo, que sea el hijo de Dios nacido de una virgen, sino un niño nacido del adulterio de un soldado romano que se llamaba Pantero. Por culpa de ese nacimiento deshonroso, María parió a escondidas. Y José el carpintero, que era su esposo, al descubrir aquella vergüenza, la echó de casa. La infancia, la adolescencia y la juventud de Jesús transcurrieron en Egipto, donde trabajó como asalariado.

De regreso en Palestina, afirmó su naturaleza divina. Jesús asegura que el día de su bautismo en el Jordán, una paloma bajó sobre él para confirmar su naturaleza divina. Celso considera que se trata de una fábula, de una afirmación sin pruebas. Es cierto que la idea de la venida de un profeta se extendió por Jerusalén. Pero nadie atestigua que se trate de Jesús y no de otro. Son muchos los fanáticos y los impostores en este tema. Por otra parte, si cada uno existe según la voluntad de Dios, ¿por qué ese hombre habría de ser más dios que los otros?

Los cristianos sostienen que la familia de Jesús huyó a Egipto porque alguien informó a Herodes de que acababa de nacer un niño que un día reinaría en su lugar. El rey, entonces, mató a todos los niños. Jesús, sin embargo, se salvó; pero nunca reinó en el lugar de Herodes. ¿Por qué Dios, que supuestamente era el padre de ese niño, lo expuso de esa forma a las matanzas del rey? ¿Por qué se limitó a enviar dos ángeles, cuando le habría bastado con hacer que Herodes no se comportase como lo hizo?

Se dice que Jesús realizó una serie de prodigios, de milagros, de cosas maravillosas. Según Celso, no cabe duda de que esos prodigios se obtuvieron mediante vulgares trucos de magia. Porque la sangre que derramó en la cruz prueba que ese hombre no es Dios. ¿Qué dios tendría sangre humana? Por otra parte, ¿cómo es posible que un dios se deje prender, juzgar, golpear, humillar, torturar y sacrificar sin hacer nada para

escapar a esa larga y dolorosa travesía hacia la muerte? Todo habla a favor de un cuerpo de hombre y una vida de hombre.

¿Por qué, si todo estaba predicho, no escapó a las predicciones? ¿A la conjura, la traición, la crucifixión, la Pasión? Pues porque nada estaba predicho y solo se trata de pamplinas. ¿Cómo podría Dios querer someter a su hijo a semejante prueba? De todos modos, si Dios lo ha querido, ¿por qué no someterse a ella con alegría? ¿A qué viene entonces decir en la cruz: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»?

En esta aventura, Celso ve únicamente mitos. Considera que el relato de los primeros evangelistas se ha ido modificando en función de las objeciones que ponían los adversarios de su religión.

En vida, Jesús no pudo convencer más que a una docena de apóstoles, «malos marineros y publicanos», escribe Celso (I, 26), ninguno de los cuales quiso morir por él. ¡No es hasta dos siglos más tarde cuando de pronto sus discípulos quieren dar su vida por él! Extraña paradoja...

¿Dijo que resucitaría de entre los muertos? Pero son muchos los que, antes que él, afirmaron poder realizar este prodigio. Y Celso da nombres. Para validar la resurrección, habría que probar que el cuerpo muerto y el cuerpo resucitado son el mismo. Pero este no fue el caso, porque ¿quién vio los estigmas? Una «mujer en trance», es decir, una mujer medio loca a la que no se puede dar crédito.

Jesús tendría que haberse aparecido a todo el mundo, incluso a sus propios jueces, para convencer de verdad y masivamente. Si hubiera vuelto a casa de Pilatos y lo hubiera interpelado ante su corte, ¡entonces sí que habría sido creíble! Podría incluso haber hecho algo más fuerte: desaparecer de la cruz (I, 28), en directo, ¡el mismo día de la crucifixión! Esto sí habría sido espectacular. En lugar de eso, su suplicio fue visto por muchos, pero su resurrección solamente por «una pobre mujer y sus comparsas» (ibíd.).

Celso constata también en los textos que su forma de hablar, con violentas interpelaciones —«¡La desgracia caerá sobre vosotros!», por

ejemplo—, demuestra que no es capaz de convencer y convertir si no es agitando el miedo y las amenazas. Las contradicciones abundan incluso en las Escrituras que los cristianos reivindican. ¡Que ya es decir!

Para Celso, ese Jesús presentado por los cristianos como el Hijo de Dios, y luego como Dios mismo, «no fue más que un hombre. La experiencia nos lo ha hecho ver como tal y la razón nos convence de ello» (I, 32). Opone, pues, la experiencia y la razón a la creencia y la fe.

El filósofo pagano, en este caso probablemente neoplatónico, ataca luego la apologética de los judíos y los cristianos. Se muestra combativo y decidido a lograr que sobre los delirios de la fe se imponga el orden de la razón. Se trata, sin embargo, del crepúsculo del paganismo...

Celso encuentra ridículas las controversias entre judíos y cristianos. En cuanto son numerosos, unos y otros se separan y crean cismas. El espíritu partidista y la afición sectaria animan a todas esas gentes, incapaces de formar una verdadera comunidad sin desgarrarse unos a otros.

Como filósofo que es, Celso no puede entender que los cristianos alaben la incultura y la ignorancia; actuando así, estos nuevos creyentes «demuestran claramente que no quieren ni saben conquistar más que a los necios, a las almas viles o pueriles de los esclavos, a las mujeres y a los niños» (II, 37). Para ese fino lector de Platón, el reclutamiento de personas tan poco instruidas resulta inconcebible. ¿Por qué hay que fustigar los conocimientos y la cultura, la sabiduría y los libros, el saber y las letras, que ofrecen tantas oportunidades de alcanzar la verdad? Los cristianos hacen como los charlatanes de feria, que instalan sus puestos en medio de la gente más grosera, más trivial y más vulgar.

Se dirigen a los niños, estimando que así contaminarán a los padres; les hablan a las mujeres con la esperanza de que estas convenzan a sus maridos; conversan con los esclavos, esperando que, llegado el momento, estos conviertan a sus dueños.

También atraen a los pecadores. Pero ¿estos qué son sino «hombres injustos, bandidos, derribadores de puertas, envenenadores, sacrílegos, violadores de tumbas?» (ibíd.). ¿Es esta una clientela respetable?, se pregunta Celso. Entonces, ¿por qué habrá sido enviado Dios para esa ralea y no para la gente que no peca? «¿Qué mal hay en estar libre de pecado?» (II, 38). ¿A qué viene esta preferencia por los incultos, los pecadores, los malvados?

Celso aborda luego las cuestiones de la encarnación, el antropomorfismo y el pueblo elegido entre los judíos. ¿Qué razones tendría Dios para bajar a la tierra? Su perfección no puede durar al entrar en contacto con la materialidad del mundo, la maldad de los hombres y la imperfección de las cosas.

¡Qué Dios más raro es el de los judíos y los cristianos, que crea al hombre a partir de la tierra, y luego a la mujer con una costilla de Adán, y que ni siquiera es capaz de hacer que le obedezcan! Unos y otros cuentan la historia de un diluvio, con un arca y una paloma: son cuentos que solo son buenos para los niños. Y Celso enumera muchas otras historias del Antiguo Testamento que le parecen ridículas.

En unas pocas líneas, Celso nos descubre un poco su pensamiento y entonces nos percatamos de que parece neoplatónico, porque invoca a un dios creador de esencias universales a partir de las cuales se crean los hombres. Después señala que el mal no viene de Dios sino de la materia. Con un espíritu más bien estoico, afirma finalmente que todo lo que existe ya ha existido y seguirá existiendo sin cesar, todo ello de forma cíclica. Luego cierra el paréntesis y vuelve a la carga.

Este breve pasaje nos permite entender que su paganismo no es un politeísmo al modo antiguo, sino una filosofía elaborada que podría inspirarse en Filón de Alejandría, en el siglo I de nuestra era, y que se desarrollará plenamente con las *Enéadas* de Plotino a principios del siglo III. Sea como fuere, hoy en día sabemos que el Celso neoplatónico de *El*

discurso verdadero no es en absoluto el Celso epicúreo que fue amigo de Luciano de Samósata.

¿Cómo podría, pues, ser creíble el dios de los judíos y los cristianos que conoce los sentimientos, las emociones y las pasiones de los hombres? ¿Un dios vengador, colérico, celoso y malvado? ¿Un dios que es lo bastante tonto como para enviar a su hijo a la tierra sabiendo que lo envía al sufrimiento y a la muerte? ¿Quién puede creer en semejantes cosas?

Además, ¿quién puede estar lo bastante loco para imaginar que los judíos son el pueblo elegido de Dios, cuando comparten con muchos otros pueblos costumbres, prohibiciones alimentarias y prácticas rituales como la circuncisión?

Es evidente que el cristianismo procede del judaísmo; pero en sus orígenes está constituido por unas cuantas sectas. Y en este *patchwork* que no es mejor que un paganismo inspirado en Platón se pueden detectar una serie de fuentes, desgajadas y diversas.

El aspecto más político de su obra se halla al final, cuando Celso examina la incompatibilidad del cristianismo con el Imperio. Porque, al reconocer solo a Dios como ente o razón a la que obedecer, los cristianos se oponen al príncipe. Por lo tanto, trabajan para fracturar la ciudad, que se hace vulnerable y se halla a merced de los «bárbaros más salvajes y más groseros» (IV, 116).

Celso acaba con esta exhortación:

> Apoyad al emperador con todas vuestras fuerzas, compartid con él la defensa del derecho; luchad por él, si las circunstancias lo exigen; ayudadle en el mando de sus ejércitos. Para ello tenéis que dejar de sustraeros a los deberes civiles y al servicio militar; y asumir vosotros mismos las funciones públicas cuando sea preciso, para mantener las leyes y la causa de la piedad (IV, 117).

Esto significa que, a finales del siglo II, los cristianos, aunque dispersos y viviendo como en un archipiélago, se han separado del poder imperial romano; rechazan el derecho del Imperio; no combaten por él; se desentienden del ejército, que asegura la existencia y la pervivencia de la

forma imperial; manifiestan un incivismo evidente; no se someten a las obligaciones militares; no se implican en la función pública; no les preocupan las leyes ni sobre todo la religión, que es la que asegura la cohesión política de la ciudad.

Celso no cree en la posibilidad de un cristianismo universal debido a la diversidad misma de los pueblos y costumbres. Se equivoca totalmente, pero ha comprendido que el Imperio está amenazado por esa nueva religión; lo que no podía imaginar es que escaparía de esa amenaza haciéndose cristiano. Como tampoco podía imaginar que, con su conversión, y ayudado por la espada de san Pablo, el cristianismo se convertiría en universal.

Bastó para ello un hombre que, al convertirse a la nueva religión, convirtió automáticamente al Imperio entero. Por eso, el emperador que provocó esta revolución tan decisiva conservó la forma del Imperio, pero en detrimento de su fondo, que era el de la Roma antigua. Al convertirse en religión de Estado, el cristianismo devastó la Antigüedad pagana. Y con ella, la moral romana.

*

El cristianismo está todavía sin definir en el siglo II, cuando Celso escribe su *Discurso verdadero*; será el emperador Constantino quien lo defina, adoptando a través de san Pablo, cosa que a Jesús no le habría gustado, una religión que enseña que todo poder viene de Dios y que, por consiguiente, hay que someterse al poder, porque rechazar al príncipe es rechazar a Dios y condenarse al infierno. Se trata, pues, de una alianza perfecta para dirigir el Imperio con mano de hierro.

A principios del siglo IV, Constantino, al hacerse cristiano, cristianiza el Imperio a marchas forzadas: aprueba incentivos fiscales para los cristianos; prohíbe a los paganos ejercer ciertos oficios; dicta leyes a favor de los nuevos creyentes, lo cual va en detrimento de los politeístas, que pasan a ser

magos; impide testar y heredar a los no cristianos; se regalan edificios magníficos a los devotos de Cristo; se decreta la extraterritorialidad fiscal de la Iglesia, que se vuelve riquísima; se le pemite recibir herencias y se redistribuyen los impuestos a su favor; se aprueban donaciones imperiales para construir imponentes lugares de culto; se la dispensa de impuestos en todas sus propiedades inmobiliarias; se aprueban exenciones de cargas para los miembros de la curia, que se encuentran así dispensados de participar en los gastos públicos; y, por último, se reserva el término *religión* para el cristianismo solamente.

Constantino permite, pues, a los ricos conservar su fortuna, siempre que se hagan cristianos. Esto provoca, naturalmente, una avalancha de conversiones, hasta el punto de que el emperador se ve obligado a aprobar una ley para impedir la afluencia masiva de los superricos, que han comprendido que adherirse a esa nueva religión era como comprar una entrada para una especie de paraíso fiscal.

Constantino, astutamente, con una mano da a los ricos y con la otra distribuye a los pobres: una ley facilita la emancipación de los esclavos, siempre que sean cristianos... La Iglesia, ahora riquísima, multiplica las misiones caritativas y así se asegura los favores de los más menesterosos: crea una especie de seguridad social que atiende las necesidades de los pobres. Construye hospicios y hospitales, además de escuelas. La solidaridad, la salud y la educación pasan a manos de la Iglesia, que trabaja en estrecha colaboración con el poder imperial.

Una vez que el cristianismo se ha convertido en asunto de Estado, hay que fortalecer la leyenda sobre la cual se ha construido. Jesús no existió históricamente, su existencia es puramente conceptual: se trata del Mesías anunciado por los judíos y que, según una secta judía desviacionista, ha venido al mundo. Los judíos afirman que ese Mesías está por venir; pero los judíos disidentes, que no son otros que los cristianos, sostienen que no ha de venir porque ya ha venido.

El Pentateuco de los judíos anunciaba el advenimiento de ese Mesías futuro, lo que diría y haría; los Evangelios judeocristianos se limitan a decir cómo ha sido, lo que ha dicho y hecho, haciendo un copia y pega judaico sobre una trama católica.

Todo esto olía demasiado a concepto. Rezumaba la idea. No había suficiente carne en esa encarnación de papel, faltaba carne en ese banquete alegórico en el que solo se comen símbolos: el pan, por su levadura, que prefigura el porvenir expansivo de la comunidad; el vino, para anunciar la sangre de la Pasión; el pez, para decir, gracias a un juego de palabras griego, [1] que es la celebración de Cristo.

Pero todo tiene solución. Constantino y su madre Helena, cómplice de sus crímenes, se encargan de escribir la biografía de ese Verbo etéreo. Entonces entra en juego la mitología: el establo del nacimiento, el buey y la mula, que no están en el Evangelio; el lugar de la crucifixión, el Gólgota, la corona de espinas, los clavos, la madre y el hijo alumbran de forma metafóricamente incestuosa un Jesús presentable para el pueblo llano. Bastarán unos iconos para popularizar esta historia sagrada: pinturas, esculturas, arquitecturas, mosaicos, orfebrería, joyas, todo se utiliza para hacer visible aquello que, obviamente, era invisible. Los filósofos y los teólogos pueden contentarse con lo invisible, pero no el tejedor y el lavandero, el carpintero y el pescadero, el mozo de cuerda y el tintorero, que necesitan imágenes. Esta es la genealogía del arte occidental.

Cargado de oro, el convoy que conduce a Helena desde Roma hasta Jerusalén permite hacer conversiones masivas. Se obtiene antes una conversión con una moneda de oro que con un largo tratado filosófico redactado por uno de los Padres de la Iglesia. El *solidus*, la moneda de oro puro acuñada por Constantino, fue una hostia muy eficaz.

In situ, como por casualidad, tres siglos después de la hipotética crucifixión, Helena descubre la cueva del nacimiento, la de la ascensión, el lugar del martirio, las tres cruces entre las cuales está la buena, los clavos,

el *titulus* —es decir, el trozo de madera clavado en lo alto del instrumento de tortura—, la corona de espinas, la tumba de Cristo. ¿Quién da más?

En todos los lugares manda construir iglesias suntuosas con mármol, piedras preciosas, oro y esculturas monumentales. Helena está en lo performativo: dice, y *lo que ella dice* existe, por el simple hecho de decirlo. Millones de personas han vivido y viven todavía según ese orden performativo.

El historiador Sócrates de Constantinopla, que no hay que confundir con el de Platón, escribe en su *Historia eclesiástica*: «En cuanto a los clavos de las manos de Jesucristo en la cruz, Constantino los tomó (porque su madre, que también los había encontrado en la tumba, se los envió) y con ellos mandó hacer unos bocados y un casco, que utilizaba en las guerras» (I, XVII, 8-9).

Otros textos cuentan que, para calmar las olas embravecidas y evitar el naufragio, Helena echó unos clavos al mar, que por supuesto se calmó al instante. Obsérvese que aquellos míseros clavos bastaban para fundir unos cuantos bocados y hasta un casco. Aun suponiendo que Constantino tuviese la cabeza pequeña, los clavos tenían un formidable poder metalúrgico y también demiúrgico. ¿Cómo podía no vencer en el campo de batalla con semejante protección? De hecho, venció, tal como venimos comprobando desde hace más de mil quinientos años.

Para los que no tengan suficiente con eso, basta observar cómo, asombrosamente, la Roma antigua de antes de Constantino sigue estando de actualidad. En un momento en que el Occidente judeocristiano se hunde, como se hundió el Imperio romano por su causa, la biblioteca romana hace oír la voz de los que pensaban que, para vivir en la tierra, no hacía falta amar la muerte ni quererla antes de tiempo, sino vivir de pie y con rectitud. Los paganos afirmaban que no necesitamos a dios para ser morales y que la sabiduría no exige trascendencia ni trasmundo, porque no es más que una regla del juego.

Celso, que fue el último pagano antes del triunfo de los cristianos, podría perfectamente convertirse en el primero de los paganos tras el hundimiento de los cristianos. Bastaría recordar que fue el adalid de un método bastante sencillo: el buen uso de una razón sanamente conducida contra las fábulas y las ficciones, los mitos y los cuentos para niños. Esta propuesta es intempestiva e inactual porque sigue siendo relevante hoy en día. Vuelve, Celso.

Conclusión. El gladio de Amazonia
¿En qué consiste vivir como un romano?

Ya está, esto ha terminado, debo despedirme de Roma y lo hago a regañadientes. Sé que la Ciudad Eterna no solo tiene virtudes; que los relatos fundadores inventan, mistifican y embellecen; que los historiadores nostálgicos de la República cargan un poco las tintas al hablar de los emperadores, como con Nerón, que no fue el tirano pavoroso que dicen; que se explotaba a los esclavos, porque a fin de cuentas su vida no valía nada; que las mujeres eran valores de uso y valores de cambio; que los hombres solo existían en función de su rango en la sociedad; que el individuo no tenía espacio porque el ciudadano y el soldado lo ocupaban todo; que las guerras eran entonces el pan de cada día; que se moría apuñalado o envenenado; que la República cometió muchas matanzas; que el poder imperial fue particularmente brutal; que la política de conquista no tenía freno —Plutarco habla de un millón de galos muertos en la guerra que les declaró el propio César—; que no todos los filósofos romanos llevaron una vida filosófica, ni muchísimo menos. Todo eso es verdad.

Pero la opción contraria es más bien la excepción a lo largo de la historia, incluida la nuestra: historiadores y analistas que dicen la verdad; pueblo llano y proletariado que son bien tratados; mujeres en igualdad de condiciones con los hombres; diferencias de clase a las que no se concede importancia; largos periodos de paz; guerras no acompañadas de matanzas; políticas que no dirigen las de otros países; formas expeditivas de acallar a los recalcitrantes o a los resistentes, los rebeldes o los revolucionarios;

filósofos que practican lo que enseñan o profesores que enseñan la virtud y que han eliminado el vicio de sus vidas. ¡Productos más infrecuentes aún! Sí, Roma fue brutal y conquistadora, sangrienta y despiadada, guerrera e imperial, pero es el precio que pagan todas las ciudades que un día alumbran un imperio o, más ampliamente, una civilización.

Tampoco ignoro que Roma ha funcionado como un ideal para los regímenes dictatoriales. Pero no se dice suficientemente que la Revolución francesa, que fue en Europa la matriz de todos los regímenes totalitarios del siglo XX, no tenía tanto a Roma por modelo como... a Esparta, ¡a la muy griega Esparta! Pues la contraposición entre Roma y Atenas es un paso obligado para todo estudiante de letras clásicas, pero el camino está mal balizado: ¡Grecia sería democrática y, en cambio, Roma sería autocrática! Esto es erróneo, primero, porque la democracia griega es una ficción, puesto que excluye a la mitad femenina de la población y a una grandísima parte de la sociedad, constituida por esclavos, metecos, extranjeros domiciliados, trabajadores manuales o individuos que no tienen la suerte de haber nacido de padres ciudadanos; y segundo, porque Grecia también es Esparta, que en este caso actúa como modelo tanto para Rousseau como para el nacionalsocialismo, que adora su eugenismo, su militarismo, su comunitarismo, su estatismo, su apolinismo, su elitismo y su racismo. Se construyen menos imperios sanguinarios con el gran poema de Lucrecio, el romano, que con la *Ilíada* de Homero, el griego emblemático...

El problema es que Roma se nos aparece bien en forma especializada, con estudios destinados a fabricar latinistas apasionados por el dativo, el ablativo y el acusativo, o bien de una manera popular y distorsionada, como escenario de un inmenso péplum con carreras de cuadrigas y combates de gladiadores, amores contrariados entre una bella patricia y un pobre plebeyo, imágenes patéticas de hombres envueltos en togas que huyen

despavoridos de la erupción del Vesubio, escenas de películas hollywoodienses con romanos practicantes del *bodybuilding* y untados de aceite, panorámicas con gladiadores que se sublevan contra el poder de una Roma presentada como fascistoide, primeros planos de un banquete que reúne a Espartaco y a Nerón, a Adriano y a Salambó...

El péplum también se emplea en muchos filmes de propaganda cristiana; Jesús y los primeros cristianos tienen un papel importante en ellos. En este género, la película se hace a menudo para un público protegido: los romanos son malos, mataron a Jesucristo; los judíos no son simpáticos, pues hicieron causa común con los malos; los primeros cristianos se esconden en las catacumbas donde se reúnen, pero no sabemos de qué se protegen, pues nos los presentan como individuos deseosos del martirio. ¿Por qué privarse entonces de lo que más se desea? ¿Por qué temer aquello que se dice querer? Esos cristianos de los primeros tiempos son mansos; comen pan y pescado; hablan, mastican y degluten lentamente, como penetrados por la importancia de cada uno de sus gestos; posan sobre el mundo una mirada un poco boba; hacen el bien mientras que los romanos, incluso en la pantalla, huelen a ajo y a sudor, a cuero apestoso y a morapio. El legionario eructa y falta poco para que se tire pedos; tiene expresión patibularia, va mal afeitado e incluso podría llevar un tatuaje de otra época, cuando aún no eran expresión de rebelión gregaria. Al cabo de dos horas, el perseguido ve como por fin se le ilumina la cara, porque el legionario que apestaba, eructaba y se pedorreaba se ha convertido y también se pone a beber, comer, caminar y hablar con una infinita compunción... El péplum nos dice, finalmente, que el bien siempre triunfa sobre el mal y que la Roma pagana estaba del lado oscuro de la fuerza, en tanto que la Roma cristiana trajo la luz a aquellos tiempos tenebrosos.

Pensemos, por ejemplo, en los combates de gladiadores. Hoy la gente los ve, y por lo tanto los piensa, con el prisma del judeocristianismo hollywoodense. Se trata de mostrar lo bárbaro que era ese pueblo pagano antes de que la religión cristiana viniera a poner orden. Hay que ver: unos hombres matan a otros hombres que no les han hecho nada y los romanos transforman esa monstruosidad en espectáculo, ¡señal de que son inhumanos y de que ya era hora que una religión buena y hermosa viniese a poner fin a todas esas atrocidades!

Ahora bien, no se puede leer la gladiatura, que pasa por ser emblemática de Roma, como la prueba de que esa ciudad fuera bestial y salvaje. Aquí entran en juego muchas cosas más de las que pretenden los filósofos cristianos y, con ellos, las conciencias formateadas por los péplums. Bajo el sol abrasador, unos hombres teatralizan *la* virtud sin la cual Roma no sería lo que es: el valor. Aquí, el valor se ofrece como espectáculo. No se trata, pues, de bestialidad, de salvajismo, de barbarie, de brutalidad y de ferocidad, sino de edificación moral. En la arena, los gladiadores muestran cómo debe comportarse un hombre ante la muerte: con valor.

En *Sobre la firmeza del sabio*, Séneca habla de la reacción de dos gladiadores ante el sufrimiento: «El uno se comprime la herida y no se mueve [...]; el otro, volviéndose hacia el público, que ha reaccionado ruidosamente, indica por señas que no ha pasado nada y se niega a suspender el combate» (XVI, 2). Son dos maneras de comportarse frente a la adversidad: la primera es la de los epicúreos, quienes consideran que el sabio soporta el dolor y que, por tanto, no lo niega; la segunda es la de los estoicos, para los cuales no hay dolor, porque solo existen representaciones de tal sensación y el sabio tiene poder sobre ellas. En ambos casos, sea cual sea el camino elegido, hay que llegar a ese desprecio del dolor. Discípulo del Jardín o adepto del Pórtico, el sabio desprecia el dolor. Demuestra valentía.

El mismo Séneca escribe en su *Tratado de los beneficios*: «La valentía es el desprecio de un alma por los peligros que afronta al servicio de la justicia, o el arte reducido a principios de rechazo, espera o desafío de los peligros» (II, XXXIV, 3). Sufrir, padecer, soportar, resistir, sobrellevar, aguantar sin inmutarse, este es el ideal de un romano. Ya sea negando pura y simplemente que haya sufrimiento, o actuando sobre lo que se cree que es —el efecto de una causa exterior— para reducirlo a lo que realmente es: puro efecto de la conciencia.

En una carta a Lucilio, Séneca recurre a la metáfora del gladiador para invitar a su discípulo a vivir con valentía:

> Con la más fuerte garantía de la virtud te has comprometido a tornarte perfecto: lo has jurado. Se burlaría de ti quien te dijese que es milicia blanda y fácil: no quiero que te engañes. La fórmula del compromiso más noble es igual a la del hombre más vil: «ser quemado, atado, muerto por el hierro». A aquellos que alquilan sus brazos para la arena, que comen y beben para devolverlo en sangre, se les exige testimonio de que deberán sufrirlo aun de mala gana. Les es permitido deponer las armas y tentar la piedad del pueblo; tú, ni rendirás armas ni pedirás la vida: tienes que morir en pie, invicto. ¿De qué sirve la ganancia de unos pocos años o unos pocos días? Nacemos para una milicia que no conoce la licencia (IV, XXXVII, 1-2).

¿Cuáles son «la fórmula de compromiso más noble y [...] la del hombre más vil»? La fórmula más noble es la del soldado; la más vil, la del gladiador; el primero porque conquista, el segundo porque divierte. Pero ya sea para construir el Imperio o para divertir al pueblo de ese mismo imperio, hay unos hombres que no temen sacrificar su vida y lo hacen con coraje. Respecto a esa virtud cardinal de los romanos, el soldado noble y el vil gladiador constituyen la cara y la cruz del mismo sestercio de oro.

Séneca recurre a los gladiadores en otra ocasión. En una nueva carta a Lucilio afirma: «Pues bien, yo te diré lo que pienso: creo más valeroso al que se halla próximo a la muerte. Porque cuando la muerte está ya presente, hasta al rústico presta una especie de valor para no intentar evitar lo inevitable. Así, hasta el gladiador más atemorizado presenta el cuello al adversario durante la lucha y dirige el gladio que torpemente no acierta a manejar. Pero cuando la muerte se nos va acercando y ciertamente tiene que

llegar, exige una firmeza tenaz, cosa mucho más rara y que solo puede pedirse al sabio» (IV, XXX, 8). Hay que decir que «dirigir el gladio» para un gladiador es consentir con determinación la muerte que se le inflige: cuando los espectadores han decidido que muera por falta de valor en la arena, todavía puede salvar su alma mostrando en este minuto supremo la temeridad que le ha faltado en el combate.

Por mucho que diga que la gladiatura es vil, que el gladiador no es noble, que el combate es infame, Séneca, cuando habla del *valor ante la muerte*, no deja de dar ejemplos en los que aparecen mirmilones y reciarios, tracios y hoplomacos, procatores y secutores, o legionarios y cónsules en los campos de batalla, en lugar de mencionar a filósofos y rétores, a gramáticos y trágicos. Si bien considera que el sabio es superior al gladiador en su forma de afrontar la muerte, hay muchos más combatientes que han dado prueba de ello en la arena que oradores del Foro, discípulos de Pitágoras o seguidores de Platón.

La gladiatura no es lo que han dicho los cristianos. Es un espectáculo en el cual se derrama sangre y se inflige la muerte. Sí, pero según unas reglas que orientan el espectáculo hacia su finalidad: se trata, al modo romano —es decir, al contrario del modo griego, que está hecho a base de verbo y palabras, de frases y retórica—, de dar el ejemplo con prácticas. En Roma, se filosofa con hechos y gestos, con acciones y ejemplos.

En Atenas disertarían sobre el coraje en un diálogo interminable en el cual un viejo astuto y barrigudo se impondría sobre un apuesto jovencito, que naturalmente sucumbiría ante la bellísima dialéctica del anciano. En Roma se callan, muestran y miran: «¡Esto es coraje!». Cuando se manifiesta, se ve; cuando no lo hay, también se ve; en los dos casos, se entiende...

La codificación de la gladiatura es, por lo tanto, muy precisa: la muerte solo se da después de consultar con el pueblo, que es quien decide al final del enfrentamiento en función de lo que hayan demostrado los combatientes

en cuanto a coraje, valor, ardor y bravura. Los gladiadores están acompañados en la arena por un árbitro y su ayudante. Ambos pueden ser antiguos gladiadores, ya que no es seguro que un gladiador muera al término de su primer combate, y algunos tienen largas carreras. Pero ni équites ni senadores pueden ocupar tales puestos. El arbitraje se efectúa con un bastoncillo flexible de un metro de longitud que sirve para lanzar los ataques o para suspenderlos. También se puede penalizar a un gladiador que no pone suficiente ardor en el combate: se le puede privar entonces de alguno de sus accesorios; del escudo o el casco, por ejemplo.

El gladiador solo puede matar si ha recibido la autorización expresa del árbitro, que, a su vez, la da después de haber pedido la opinión al público. Este último no manifiesta su parecer levantando o bajando el pulgar; esto es un tópico que aparece en una pintura de Gérôme del año 1872, *Pollice verso*, y que el cine popularizará después apoyándose en una mala traducción de una frase de Juvenal (*Sátiras*, III, 36). Lo que hace el público, según nos informa Marcial, es agitar un pañuelo. El pueblo dice lo que le ha parecido el combate e invita entonces a azotar y quemar al que no se ha mostrado valiente, a perdonar al que ha combatido bien, a matar al que se ha portado de una forma lamentable. Por lo tanto, el propietario de los gladiadores, o sea, el empresario, así como el árbitro y su asistente quieren lo que el pueblo ha decidido.

La mortalidad varía según las épocas y las situaciones. Hubo un tiempo en que los prisioneros de guerra eran degollados sistemáticamente y no tenían más que una posibilidad: mostrar firmeza en una cita inevitable con la muerte. Cuando la gladiatura se hizo profesional, la muerte dejó de ser ineluctable.

Suetonio cuenta que Augusto prohibió los combates a muerte. Si algún gladiador moría era por accidente. Tiberio restableció la muerte, pero al

pueblo no le gustaba el derramamiento de sangre de los gladiadores. Claudio, que goza con esos espectáculos, pasa por ser un sádico; a la multitud esto no le gusta. Marco Aurelio desea volver a la legislación de Augusto, pero solo cuando él mismo se halla en las gradas, donde dicen que se aburre y atiende su correo.

Los gladiadores eran estrellas adoradas; está documentada la fascinación erótica que ejercían sobre casi todas las mujeres, incluidas las de alto rango. En su *Panegírico de Trajano*, Plinio habla de «un espectáculo que no ablandaba, incapaz de relajar o degradar a las almas viriles, pero capaz de inflamarlas por las bellas heridas [*sic*] y el desprecio de la muerte [*sic*], y que hacía aparecer hasta en esos cuerpos de esclavos y criminales el amor a la gloria [*sic*] y el deseo de victoria [*sic*]» (XXXIII). Ahí vemos como la gladiatura no es lo que nos ha contado un milenio y medio de cristianismo...

¿Sabe la gente, por ejemplo, que hubo mujeres gladiadoras? Creo que no, porque el tópico impuesto por el cine ha obviado esta parte de la historia, de la que hay testimonio sin embargo en algunos grandes autores. Dion Casio, por citar un caso, nos habla en su *Historia romana* (LXIII, 3) de combates de mujeres etíopes en época de Nerón; pero también Juvenal en sus *Sátiras* (VI, 246-267), cuando critica a las mujeres:

> ¿Quién no conoce los atuendos de púrpura y los ungüentos
> para deportistas ricas? ¿Quién no ha visto las heridas del poste de tortura,
> metódicamente cortado a sablazos, arrancado a golpes de escudo
> por una matrona haciendo ejercicio [...]?

Su cuerpo reluce por los aceites con los que se untan los cuerpos los combatientes, se ejercitan con un arma afilada sobre el poste que preside el patio de entrenamiento, se protegen de los golpes con un escudo, todas se rigen por las normas que pautan el arte de los gladiadores; el hecho es incontestable.

En el *Satiricón*, Petronio se refiere a un espectáculo de gladiadores anunciado por Tito en el cual figura «una mujer en un carro» (45). En Suetonio, en la *Vida de Domiciano*, leemos lo siguiente:

> Dio varias veces espectáculos magníficos y suntuosos, no solo en el anfiteatro sino también en el circo, donde además de las tradicionales carreras de bigas y de cuadrigas, organizó un doble combate —uno de caballería y otro de infantería—, y en el anfiteatro también una batalla naval. También dio cacerías de fieras y combates de gladiadores, que tenían lugar incluso de noche, a la luz de las antorchas, y donde los enfrentamientos no solo eran entre hombres, sino también entre mujeres (IV, 1-2).

Estas profesionales de la gladiatura aparecen bajo el reinado de Augusto (53 a. C.-14 d. C.), procedentes de cualquier ambiente social. Tácito escribe en sus *Anales* que fue César quien impulsó «combates de gladiadores con la misma magnificencia que los anteriores; pero un mayor número de damas ilustres y de senadores se deshonraron en la arena» (XV, XXXII, 1). Harán falta leyes para prohibir que las mujeres libres se exhiban en los combates... ¡antes de los veinte años! Otras leyes prohibirán que se reclute a hijas, nietas y bisnietas de équites y senadores antes de esa edad, lo cual demuestra lo extendido que estaba el fenómeno.

Lo que los textos enseñan, la arqueología lo confirma. En 1996 se encontró una tumba en una necrópolis del siglo I cuando se estaban realizando unas excavaciones en Londres. Ahí se descubrieron los restos calcinados de una mujer de unos veinte años junto con algunas piezas funerarias: cinco pequeñas cerámicas de pedestal y ocho lámparas de aceite, una de ellas con una decoración que representa a unos gladiadores, lo cual bastó para la atribución de una de las tumbas.

Existe otro testimonio arqueológico en Londres, este en el British Museum: se trata de un bajorrelieve procedente de Halicarnaso en el cual se ve a dos mujeres que luchan vestidas de gladiador. Se ha conservado su nombre: Amazonia y Aquilia. No cabe ninguna duda, pues, de que al menos durante dos siglos existieron mujeres gladiadoras. Roma sigue sorprendiéndonos.

*

Roma muere cuando nace el cristianismo oficial, es decir, con la conversión del emperador Constantino que, al dar *personalmente* la espalda al paganismo para abrazar la religión de Cristo, compromete *históricamente* al Imperio en esa aventura cuya historia he contado ya en *Decadencia*. No importa si creyó o no, si fue cínico o no, si más que servir al cristianismo se sirvió de él: Constantino está en el origen de la caída de la Roma pagana. Esto parece difícilmente rebatible. Liquidó, por tanto, esa *sabiduría pagana* cuyo retrato acabo de esbozar, en aras de lo que habría de ser una *sabiduría cristiana*. Se acabaron Cicerón y Séneca, Epicteto y Lucrecio, Marco Aurelio y Musonio Rufo, Plutarco y Luciano.

Se acabaron, por tanto, la moral del honor y las virtudes del *mos maiorum*. *Fides*: la confianza, la fidelidad, la fiabilidad, la credibilidad; *pietas*: el respeto a lo sagrado, a la familia, a la tradición, a los padres; *religio* y *cultus*: la observancia de los ritos y los rituales; *disciplina*: la obediencia a las leyes de la ciudad, la disciplina y el autocontrol; *gravitas* y *constantia*: la dignidad y la respetabilidad en todas las circunstancias; *virtus*: la vida recta, la existencia erguida, la verticalidad, la elegancia existencial; *dignitas* y *auctoritas*: la congruencia en la vida, la reputación valerosa, el prestigio y el respeto, y el aura que de ello se deriva. Este es el precio que se pagaba por ser romano: vivir una vida de romano, es decir, una vida en la cual la trascendencia se despliega y desarrolla en la pura inmanencia.

Ahí vemos claramente los valores *viriles* que pierde la humanidad con Constantino y los cristianos. ¿Qué nuevas virtudes nos aporta ese emperador cristiano? Entre un Jesús imaginado y un san Pablo que trata de darle una dimensión terrenal, entre el Jesús de paz, tolerancia y amor y el Cristo que invita a la imitación de su cuerpo ya cadáver, entre la bondad

ofrecida a la mujer adúltera y el látigo que restalla sobre la cabeza de los mercaderes del Templo, no sabe uno a qué carta quedarse... Tertuliano dice que el alma es material y Orígenes que es inmaterial, Metodio de Olimpia quiere el celibato y la virginidad, Clemente de Alejandría el matrimonio y la castidad, san Antonio alaba la soledad y la ascesis del desierto, san Benito el monasterio y su clausura, y san Juan Crisóstomo el ministerio planetario; durante varios siglos, el cristianismo es una verdadera almoneda de valores y virtudes.

Y entonces llegó san Agustín...

Ese hombre crea él solo todo un corpus cristiano unificado. Pone a todo el mundo de acuerdo al estilo del juez de *La ostra y los litigantes*, la fábula de La Fontaine. Antes de él, hay un maremágnum ideológico; después, reina el orden. Con las *Confesiones* y *La ciudad de Dios*, ya está todo dicho; ahí se cuenta absolutamente todo de todo, se piensa todo, se legisla acerca de todo: la vida, el amor, la muerte, la guerra, la mentira, la música, el cielo, la tierra, el paraíso, el infierno, la memoria, el pasado, el presente, el futuro, el mundo terrenal, el más allá, la castidad, el adulterio, el suicidio, el matrimonio, el celibato, la carne, el alma, el cuerpo, el espíritu, el pecado original, la Biblia, Platón, los platónicos, los actores, los buenos, los malos, el bien, el mal, Roma, el paganismo, la astrología, la libertad, el destino, la providencia, los ángeles, los santos, los demonios, el tiempo, la eternidad, la creación, la metempsicosis, la metensomatosis, Dios, la verdad, la obediencia, la desobediencia, la encarnación, la resurrección, el cuerpo glorioso, las pasiones, la desnudez, la concupiscencia, la vergüenza, las lenguas, las antípodas, los arcángeles, la jerarquía celestial, Sodoma, el Diluvio, la circuncisión, la pena de muerte, la sepultura, la mitología, la parusía, la amistad, la felicidad, la esperanza, el Juicio Final, el diablo, las profecías, la magia, la condenación, la muerte de los recién nacidos, los

herejes, la redención, la gracia, los milagros, los mártires... ¡y hasta los gladiadores! *La ciudad de Dios* no se deja nada; siempre existe una respuesta a cualquier pregunta que pueda hacerse un cristiano deseoso de vivir su fe sin salirse de la ortodoxia.

Las *Confesiones* son otra cosa. Gimiente, doliente, lacrimoso y sollozante, Agustín se muestra en este libro tal como quiere que seamos todos: se ama cuando se odia; llega al paroxismo del júbilo cuando maldice el placer; pone todo su orgullo en el desprecio de sí; desprecia sus deseos, sus pasiones, sus pulsiones, su carne, lo que le da alegría; celebra la vida eterna en la muerte, pero vive aquí en la tierra como un magnate de la Iglesia; dibuja un autorretrato sin Dios que resulta ser una variación sobre el odio a sí mismo: se declara orgulloso, vanidoso, colérico, ladrón, libertino, pecador; confiesa haber amado la degradación, que ha deseado la infamia, gozado de la transgresión pura, disfrutado con el sufrimiento del prójimo: «En esa época —escribe—, inmerso en mi miseria, deseaba sufrir y pedía motivos para sufrir» (III, II, 4); o bien, dirigiéndose a Dios, afirma: «Tú me colocabas frente a mí mismo y me hacías ver cuán feo, cuán deforme y sucio, cuán manchado y ulceroso era yo. Me veía y me llenaba de horror» (VIII, VII, 16). Etcétera.

Luego descubre la filosofía gracias a un texto perdido de Cicerón, *Hortensio*; se aleja entonces de los maniqueos y se acerca a los cristianos; abandona a su madre, que está histérica; ella llora, solloza, gime, grita, chilla todo el tiempo, nos dice su hijo, se agarra a su túnica, tiene que partir a escondidas hacia Roma para evitar que le haga una escena en el muelle donde embarca... Para poder reencontrarla en la eternidad de los cuerpos gloriosos, por fin reunidos en una misma vibración, acaba por convertirse a la religión de su madre. De aquí arranca el Occidente judeocristiano. Llega una nueva moral. Se acabó el hombre romano.

¿Cómo es ese hombre cristiano que nos propone Agustín? ¡Un llorón, si se me permite resumir con esta palabra tan coloquial la profusión de lágrimas con que Agustín nos castiga en sus *Confesiones*! Nunca un libro estuvo tan bien regado... Leamos el relato de esa famosa conversión: «Mas apenas una alta consideración sacó de lo profundo de su secreto y amontonó toda mi miseria a la vista de mi corazón, estalló en mi alma una tormenta enorme, que encerraba en sí una copiosa lluvia [*sic*] de lágrimas. Y para descargarla toda [...] con sus truenos correspondientes [*sic*], me levanté de junto a Alipio —pues me pareció que para llorar era más a propósito la soledad— y me retiré lo más remotamente que pude, para que su presencia no fuese un estorbo». Cuando se levanta, tiene un «tono de voz cargado de lágrimas [*sic*]». Va a tumbarse al pie de una higuera y el péplum cristiano prosigue: «Solté la rienda a las lágrimas [*sic*], cosa que hizo brotar dos ríos [*sic*] de mis ojos, sacrificio tuyo aceptable» (VIII, XI, 28). Aquí tenemos «tormenta», «lluvia», «truenos», «ríos»: esto ya no es un texto teológico-filosófico, ¡es un parte meteorológico! Como ese flujo lacrimal no basta, Agustín añade más leña al fuego: «Profería gritos horrísonos» (ibíd.); y a continuación: «Lloraba con amarguísima contrición de mi corazón» (ibíd.). Me imagino a Cincinato y Régulo, a Catón el Viejo o a Mucio Escévola, a Cayo Graco o a Volumnio asistiendo a la escena... ¡y prorrumpiendo en una carcajada romana!

En medio de esas lágrimas viene Dios a recogerlo: Agustín oye una voz de niño que habla cantando y le invita a leer un libro. Oportunamente, resulta que allí hay una biblia, la abre por la página adecuada, y esta lo insta a abandonar su vida libertina y a convertirse. En ese instante, en ese gran momento para el Occidente cristiano, estamos en Milán en agosto del 385; entonces, Agustín dice «sí» al Dios del cristianismo, se seca las lágrimas y, cosa importante, va a ver a su madre (VIII, XII, 29). No dice que ella lloró, lo cual es sorprendente, porque debió de derramar el llanto del siglo, por no decir del milenio...

Sabemos que Jesús no se rio nunca, pero que en cambio lloró mucho: en presencia del cuerpo de Lázaro (Juan, 11, 35), a la vista de la ciudad de Jerusalén (Lucas, 19, 41), en el jardín de Getsemaní antes de morir (Mateo, 26, 38), cuando vio llorar a María (Juan, 11, 33). En «Las bienaventuranzas», Mateo profetiza: «Bienaventurados los que lloran porque serán consolados» (5, 4). Desde entonces y hasta hoy, el Occidente judeocristiano se ha convertido en un inmenso lloradero.

Agustín propone una *estética del pathos* —los gritos, las lágrimas, los gemidos, los sollozos— y practica, por tanto, una *literatura del pathos* —ya hemos visto que escribía: «Solté la rienda a las lágrimas», como si esas correas del arnés destinadas a los caballos se pudieran pasar a estado líquido—. También escribe: «Solo si mi corazón gemía llamaba a la puerta de tu oído» (VI, XI, 20). ¡Hace falta mucha imaginación para concebir un corazón llamando a la puerta de un oído! Los cardiólogos, los otorrinolaringólogos y hasta los carpinteros sabrán apreciar semejante hazaña anatómica, ya que no se puede disfrutar de la proeza literaria ni comprender su alcance metafórico... También defiende una ética masoquista. Es además un ejemplo del *pensamiento mágico* que pone patas arriba la argumentación racionalista de los filósofos: la visión evocada en el jardín de Milán implica voces celestiales, palabras sin oradores, discursos hechos por los enviados de Dios. Se reúnen todos estos elementos para lograr que se imponga un dispositivo intelectual bastante asombroso: gritos y lágrimas, llantos y gemidos, odio a uno mismo y desprecio por la vida, rencor hacia los cuerpos y pasión por la muerte, voces celestiales y exhortaciones angélicas. De nuevo Cincinato y Régulo, Catón el Viejo y Mucio Escévola, Cayo Graco y Volumnio no darían crédito a sus oídos..., a cuyas puertas llamaría ese corazón cristiano tan quejumbroso.

¿Cómo pensar la gladiatura con esta nueva visión del mundo? Según el pensamiento péplum, los romanos malvados que practicaban esa actividad tan sanguinaria y tan bárbara fueron salvados por el cristianismo, que abolió los combates en las arenas. Antes del cristianismo eran unos salvajes; después, unos seres civilizados.

Es lógico pensar que la gladiatura, que resulta inseparable de la pedagogía pública y colectiva del coraje y se convierte en ejemplo a través del espectáculo, no fuese del agrado del cristianismo. ¿Por qué? No en virtud de una hipotética compasión por los combatientes, sino por la voluntad de acabar con el coraje de vivir, ya que el nuevo objetivo era convertir en deseable la muerte. No hace falta coraje cuando uno defiende una concepción del mundo que ama la muerte y, por tanto, no debe temerla en un enfrentamiento, sino que más bien ha de desearla como una liberación. Si se cree que la muerte conduce a una vida eterna, el valor ya no tiene sentido... Lo que enseña el cristianismo es el fin del coraje, pues invita a morir en vida y a gozar de ese estado. En esto se resume su programa existencial.

El final del coraje pagano, junto con el advenimiento del lloriqueo cristiano, es lo que propugna toda la literatura patrística. Ya que Jesús lloró, y que los propios evangelistas instaron también a la gente a sollozar, en adelante la vida tendrá que ser un valle de lágrimas. *Lacryma Christi*: este es el programa para mil años.

¿Cuáles fueron los argumentos cristianos para fustigar la gladiatura? Es cierto que a veces encontramos argumentaciones que remiten al quinto mandamiento. Lactancio escribe, por ejemplo, en sus *Instituciones divinas*: «El mandamiento “no matarás” no admite excusas» (VI, 20); o sea, que se aplica también a los gladiadores. Otros invocan la crueldad, una indefendible pasión triste: san Agustín, por ejemplo, critica en sus

Confesiones «la única felicidad de la desgracia ajena» (II, VIII, 16). En otro pasaje fustiga «la voluptuosidad sangrienta» que comportan esos espectáculos (VI, VIII, 13). Lactancio también critica «la voluptuosidad de los sentidos», algo indisociable de esos espectáculos (*Instituciones divinas*, VI, 20). Otros autores, como el poeta cristiano Prudencio en su *Contra Símaco* (II, 11, 6), invocan la prohibición de derramar sangre, en la cual estarían incluidos los sacrificios de animales de las religiones paganas. El emperador Constantino prohíbe sobre el papel, pero deja hacer en la realidad, cosa muy acorde con su estilo... Finalmente, el Código Teodosiano promulga: «Se prohíbe terminantemente que haya gladiadores» (XV, 12, 1). En el transcurso del siglo IV, la gladiatura desaparece; es normal, ya que es el siglo en que la pequeña secta cristiana se convierte en una religión.

La valentía humana ante la muerte había dejado de ser necesaria, porque la muerte se había convertido en algo deseable. ¿Para qué hacer un espectáculo del coraje, cuando este había perdido su razón de ser? El final de la gladiatura también hay que concebirlo como la abolición de todo lo que en adelante es visto como un entretenimiento que distrae de Dios.

Los cristianos no prohíben el combate de gladiadores porque sientan empatía o simpatía hacia los reciarios o los mirmilones, sino porque también reprueban a los actores y los comediantes, a los poetas y los artistas, a los cocineros y los bailarines, y, en definitiva, todo lo que da sabor a la vida. En *Sobre los espectáculos*, Tertuliano dice todo lo que el cristianismo sostendrá durante siglos sobre este tema: el escenario y la arena son el lugar donde se expresa el mundo con sus valores.

El anfiteatro que alberga los combates de gladiadores era el lugar en donde la Roma pagana mostraba lo que en más alta estima tenía: *el coraje ante la muerte*. A través de la misa en general y, más particularmente, en la eucaristía, la iglesia se convierte para la Roma cristiana en el nuevo lugar donde se manifiesta lo que más valora, *el deseo de la muerte*, por medio de

la invitación a imitar el cuerpo de Cristo muerto, y luego a comer simbólicamente el cuerpo de ese cadáver adorado como tal.

Sabiduría no es más que un libro que se propone recuperar el coraje ante la muerte para todos los que no creen en Dios y que, por lo tanto, están convencidos de que toda esa afición a la muerte, a la crucifixión y al cadáver constituye una confesión nihilista.

Frente a los instrumentos de la Pasión que son la cruz y los clavos, la escalera y la lanza del centurión, la corona de espinas y la esponja embebida en vinagre, el martillo y las tenazas, la túnica y los dados, el cáliz y el látigo, yo prefiero, como se ha visto, el carbón de Mucio Escévola, los párpados de Régulo, la serpiente de Graco, el puñal de Lucrecia, la escudilla de Dentato, el espejo de Sextio, los pollos de Pulcro, el peine de Luciano, el gladio de Amazonia y Aquilia, y algunas otras ocasiones de celebrar la vía recta y romana, todo ello dentro de la perspectiva de una moral del honor dirigida contra la moral del pecado. Solo una moral precristiana permite salir de una situación poscristiana.

Al pie del volcán que ruge y amenaza con explotar, saber vivir aquí y ahora, rectos, de pie, verticales es la única tarea que nos incumbe. A todos los que se sienten contemporáneos de Plinio el Viejo, les deseo el coraje de los gladiadores, sean hombres o mujeres, pues no nos queda otra cosa que hacer mientras esperamos lo que inevitablemente ha de llegar: fuego, lava y cenizas.

Apéndice. Del buen uso de la Antigüedad
Deambular por las ruinas

La Antigüedad solo nos llega a través de mediadores: arqueólogos, epigrafistas, traductores, historiadores, lingüistas, lexicógrafos, semióticos, gramáticos, paleógrafos y otros sabios que nos sirven de trujimanes.

También debemos contar con los escritores, los literatos, los poetas, los artistas, los filósofos: Roma sin los viajes de Montaigne y de Goethe, sin los relatos de Stendhal y de Chateaubriand, sin las consideraciones de Freud, no sería exactamente lo mismo, pues con estas sensibilidades tan afiladas la Ciudad Eterna se halla envuelta en palabras e imágenes, ideas y perfumes, sensaciones y emociones que le restituyen una vida, un soplo, un alma.

Pero por mucho que hagamos, el emperador-filósofo Marco Aurelio permanecerá desesperadamente mudo, condenado a ser el ventrílocuo de todos lo que le hacen hablar. En la plaza del Capitolio, cabalga una montura desde lo alto de la cual contempla la Ciudad Eterna. Pero si esa estatua de bronce aún está viva hoy es porque se confundió al emperador-filósofo con Constantino, que cristianizó el Imperio. Para muchos, durante un milenio y medio, en esa cara de un emperador estoico se vio la de un emperador cristiano. La ventriloquia toma a veces extraños caminos.

¿Qué había en la cabeza de Marco Aurelio? A menudo lo que le mete tal o cual persona que abre su libro creyendo leer directamente en su cerebro. Sin duda hay un texto, sus *Pensamientos*, y luego un contexto, el Imperio en el siglo II de nuestra era. Pero ese texto y ese contexto también están expuestos a la ventriloquia de los magos que hacen hablar a los muertos.

Pensemos en el título, por ejemplo: ¿hay que traducirlo como *Pensamientos*, *Pensamientos para mí mismo*, *A mí mismo* o *Para uno mismo*? O, sencillamente, no poner ningún título porque... ¡en el manuscrito no lo había! ¿Era un emperador romano estoico, como cree Pierre Grimal, o, por el contrario, un hombre que utilizó la filosofía de su tiempo, incluido el estoicismo, para evitar que las pasiones y la melancolía ocupasen en él demasiado espacio, como afirma Pierre Vesperini? Filósofo estoico para el primero, ni filósofo ni estoico para el segundo...

La filosofía antigua siempre es únicamente lo que un moderno dice de ella y, por lo tanto, lo que con ella hace. No existe la objetividad absoluta que nos permita saber cómo es definitivamente un hombre, un pensador, un pensamiento, un filósofo. Solo existen construcciones que en realidad son reconstrucciones. O sea, que solo encontraremos el Marco Aurelio de Pierre Grimal, el Marco Aurelio de Pierre Hadot o el Marco Aurelio de Pierre Vesperini. También podríamos añadir el Marco Aurelio de Renan, que marca el fin del mundo pagano y el nacimiento de un cristianismo viable; el Marco Aurelio de Gustave Loisel, uno de sus traductores, que aparece como un redentor cuya doctrina podría salvar una época en la que «la civilización burguesa que gobierna desde hace dos siglos ha perdido ya en todas partes su antiguo prestigio» (*Marcaurelia: Doctrine néo-stoïcienne de vie religieuse*, *morale et sociale*, 1928); el Marco Aurelio del académico Jules Romains, esculpido en el mármol de un emperador de buena voluntad, que apareció en 1968; o bien, más cerca de nosotros, el Marco Aurelio «paradójico» de Yves Roman, que analiza las modalidades que enlazan al emperador con el filósofo, dando lugar finalmente a un reformista humanista cautivo de los prejuicios de su época.

Demos un rodeo por *La formación del espíritu científico* de Gaston Bachelard, una *Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, como anuncia el subtítulo. Bachelard examina lo que se interpone entre el sujeto y el objeto que se propone conocer. Pone en evidencia algunos de los

obstáculos al conocimiento e invita al que quiere saber a trabajar sobre sí mismo (de ahí el empleo de la palabra *psicoanálisis*), a fin de conocerse antes de aprehender un tema que nunca deja de transformarse por la mirada que los demás posan sobre él. Invita a hacer tábula rasa de lo que se haya dicho sobre una determinada cuestión antes de abordarla con auténtica razón crítica. Publicada en 1938, esta obra es un poderoso antídoto contra las lecturas ideológicas de corte marxista y freudiano que pronto habrían de contaminar todo el pensamiento francés.

Tomemos el ejemplo de Pierre Grimal para comprender cómo funciona la contaminación del objeto por el sujeto que analiza. Grimal es un *aparatchik* de la cuestión romana. *Normalien*, *agrégé* de letras clásicas, miembro de la Escuela Francesa de Roma, miembro y luego presidente de la Académie des inscriptions et belles-lettres, profesor emérito de la Sorbona, miembro de academias prestigiosas de Bélgica, Italia y Suecia, integrado en varias sociedades científicas, distinguido con numerosos premios, uno de ellos otorgado por la Académie française, director de la *Revue des études latines*, Grimal es autor de muchísimas obras sobre Roma: tanto sobre los jardines (su tesis), las ciudades, la literatura, la gramática y la civilización romana como sobre los mitos, la historia, el teatro, las guerras civiles y el Imperio. También ha dedicado obras a figuras concretas: Horacio, Virgilio, Nerón, Tácito. Y, además, a grandes figuras de la filosofía romana, que es lo que nos interesa: Cicerón, Séneca y Marco Aurelio.

En una entrevista con Émile Noël publicada con el título *Savoir se penser* (1994), Pierre Grimal no teme revelar su método. Y digo que no teme porque dicho método parece estar en las antípodas del carácter científico que deberían validar, si no su formación en la École normale supérieure, al menos todas las instituciones con las que ha colaborado. Él, que afirma haberse «convertido en camarada de Cicerón y Séneca» (págs. 48-49), explica lo que es una biografía, en este caso la de un personaje como Tácito, por quien no siente «especial afecto. Entonces hay que

emplearse a fondo en la odisea interior del personaje. Es una biografía y al mismo tiempo una alquimia, una síntesis un poco soñada. Es como cuando restauras una estatua o un monumento: de vez en cuando te ves obligado a retocar algo, a encontrar lo que mejor colma una laguna. Para escribir una biografía de Séneca, fijo sobre todo la historia de su pensamiento, y para ello me veo obligado a encontrar muletas aquí y allá. Salgo de la biografía en sentido estricto. Y lo mismo para Tácito» (pág. 53). ¡Parece imposible!

Reparemos en que dice «una síntesis un poco soñada», cosas que hay que «retocar», «muletas» que hay que encontrar aquí y allá; es decir, que está legitimando el salirse de la biografía como quien se sale de la carretera...

Émile Noël reacciona así a las palabras de Pierre Grimal: «Al escucharle, me digo: el método Grimal no es fácil de entender. Creo comprender que consiste en sumergirse en el ambiente de la época, tratar de impregnarse al máximo y, eventualmente, inventar un poco si es preciso». Vemos que el entrevistador camina con pies de plomo; finge no entender cuando ha entendido perfectamente, resume con claridad y luego avanza con audacia: «y, eventualmente, inventar un poco si es preciso», a lo cual el anciano profesor contesta sin inmutarse: «Sí, eso es». Émile Noël vuelve a intervenir: «Y de esa especie de inmersión surgiría la obra, en color, "como un diorama", por emplear la fórmula que usted emplea. ¿Le parece correcto?». Respuesta del profesor de la Sorbona: «Sí, pero ¡sobre todo me parece peligroso!». Émile Noël: «¿Peligroso, por qué?». Pierre Grimal: «Por el peligro de la imaginación, de hacer historia novelada. El peligro es indudable. Pero, por otra parte, es esto o condenarse a la esterilidad». Noël: «Es usted bien consciente del peligro, porque lo expone claramente». Grimal: «Claro que soy consciente». Noël: «Entonces, ¿cómo evita ese riesgo?». Grimal: «Bueno, trato de comprobar la verosimilitud de mis hipótesis. [...] Y así vas avanzando de verosimilitud en verosimilitud. De ese modo se irá edificando el conjunto y la verdad será de orden estético. La

sentirás exactamente como se siente la verdad de un cuadro. Y pienso que cuanta más experiencia tienes, más desarrollas esa capacidad de empatizar por encima de los siglos» (págs. 55-56).

No se puede expresar mejor cómo se transforma una verosimilitud en verdad gracias a las instituciones que nos permiten convertir un gesto en *beau geste*, y que por el simple hecho de ser bello se convierte en verdad. Postura de esteta. Grimal afirma que esas libertades que uno se toma con la verdad en aras de una verosimilitud elegante van aumentando con el tiempo y con los reconocimientos que uno va acumulando. ¡Y esto acaba de completar el cuadro!

Última intervención de Noël: «Eso puede ser una ilusión que se va reforzando con la práctica». Última respuesta de Grimal: «Sí. Intelectualmente, puedo aceptar esa interpretación. Pero, íntimamente, yo sé que tengo razón» (pág. 56). ¡Vaya! Pues no se hable más.

Este método, llamémoslo así a pesar de todo, es el que guía la elaboración de la biografía que Pierre Grimal ha dedicado a Séneca. Cuando uno conoce estas confesiones, ¿qué puede creer? ¿Qué debe creer? ¿El hombre que escribe: «Un historiador sin imaginación es un hombre triste y además no sirve para nada porque no capta realmente su objeto» (pág. 64) puede ser un historiador creíble? Grimal opone la sensibilidad a la razón y explica la relación entre ambas con una metáfora viril: «Es como en una pareja: el hombre debe fecundar a la mujer. Puede que la verdad racional fecunde la sensibilidad. Pero si la sensibilidad no prolonga la razón con sus intuiciones, la verdad muere antes de nacer. Por eso la historia —confiesa con unas palabras que al menos tienen el mérito de ser claras— necesita la novela para realizarse plenamente» (pág. 66).

Séneca: la conciencia del Imperio (1978) es, pues, una biografía que pretende ser científica y que a menudo resulta ser la autobiografía de su autor. Nietzsche ya nos dio las claves para comprender estas cosas en su prólogo al *Gay saber*, donde afirmaba que toda filosofía es la confesión

autobiográfica de su autor. En esa obra, Séneca se nos presenta como un ser vil y codicioso, interesado y oportunista, inmoral y cínico; Grimal lo sueña como un estoico imperial, que tiene un gran sentido del honor y de la fidelidad a la palabra dada, que obedece al interés general, realiza el bien público, encubre el crimen y a veces hasta lo fomenta, pero por el bien del Estado, para salvar la paz romana y mantener el orden público. Grimal lo ficciona y lo presenta de esta manera. Construye, pues, un mito, el del filósofo romano estoico, cuando no hubo sino un individuo muy por debajo de las exigencias filosóficas de los adeptos del Pórtico. Lo cual no le impide, en sus *Cartas a Lucilio*, fustigar a los filósofos que solo lo son en apariencia y que no llevan la vida filosófica a la cual sin embargo exhortan (XVII-XVIII, CVIII, 6).

Que los temas tratados por los historiadores de la Antigüedad estén contaminados por los individuos que se apoderan de ellos también es algo manifiesto en Jérôme Carcopino, autor de una obra terrible titulada *Les secrets de la correspondance de Cicéron* (1947), en la que, abordando únicamente la correspondencia, y más concretamente las cartas a Ático, echa por tierra la figura de un Cicerón orador y filósofo, abogado y pensador, autor de los textos del mejor latín con que se ha formado la élite francesa. Del senador lector de los filósofos no queda más que polvo para barrer.

Una muestra: Cicerón, al que a menudo se presenta como un estoico desprendido de los bienes de este mundo, gustaba del lujo, el dinero y los placeres, coleccionaba villas, mansiones, casas de descanso, granjas y edificios como inversión; se hacía servir manjares exquisitos y vinos delicados de los que en ocasiones abusaba hasta emborracharse durante unos banquetes interminables y costosísimos; participaba en lo que Carcopino llama «festejos» (I, pág. 145) y frecuentaba «el círculo de los

vividores»; coleccionaba obras de arte griegas que compraba para adornar todas sus propiedades, pero que llegaban a sus manos gracias a los ojeadores que las adquirían en su nombre sin que él las hubiera visto; compraba compulsivamente libros raros, vajillas de plata y esculturas, de todo lo cual esperaba obtener una reputación de prestigio y notoriedad que fuera útil para su carrera; había mandado construir una suntuosa mesa redonda de madera de tuya o, según algunos, de limonero, que había costado una fortuna y que era célebre en todo el Imperio; poseyó una cantidad fabulosa de bienes; compró, especuló e hizo negocios, no siempre honrados (hoy hablaríamos de tráfico de influencias y de conflictos de interés); tenía veintiséis criados a su servicio, entre los cuales había lectores, médicos y secretarios, además de un centenar de esclavos en las diferentes mansiones de su propiedad; él, que teóricamente defendía la necesidad de ser sobrio, iba siempre bien peinado, perfumado y vestido con afectación; era inmensamente rico y tenía con el dinero una relación avariciosa: concedía préstamos con interés, era feroz a la hora de recuperar los créditos y muy ávido en su ansia de hacer fructificar fortunas, que amasaba gracias a matrimonios por interés, a repudiaciones seguidas de un nuevo enlace con una rica heredera que podía ser su hija y que también había sido repudiada y a herencias de amigos o clientes obtenidas a través de su trabajo como abogado mediante adulaciones e intrigas; cobraba muy caros sus servicios pese a que la ley Censia lo prohibía y se las arreglaba para transformar esas sumas elevadas en regalos; desvió indemnizaciones del Tesoro destinadas a su hermano; emitió una especie de cheques sin fondos; se hizo amigo de César y se benefició de su generosidad, especialmente en forma de préstamos que jamás devolvió; cobró por la expropiación de las tierras en las que se construyó el nuevo foro; malversó fondos; estuvo a punto de pactar con Catilina, al que además denigró, para poder acceder al consulado; cuando ya era cónsul, defendió como abogado a hombres a los que envió a sabiendas a la muerte; se equivocó a menudo

como político y sus discursos en el Senado demuestran que se confundía con bastante frecuencia sobre temas importantes; eligió a Pompeyo antes de pasarse al bando de César por oportunismo; aplaudió luego el asesinato de César; se mostró generoso con las donaciones que le sirvieron para comprar los votos de sus electores; toleró las irregularidades de su cuestor; prevaricó por persona interpuesta; extorsionó a provincianos; solo defendió las causas útiles para su carrera; perdió a su hija y lo convirtió en pretexto para escribir sin estar auténticamente conmovido; había previsto erigir un monumento conmemorativo para honrar su memoria, pero se desdijo por el coste que representaba. Dejémoslo aquí; esos dos volúmenes son abrumadores contra Cicerón...

La demostración de Jérôme Carcopino es impecable: se basa en lo que dicen esas cartas, que el historiador cree que se conservaron y se publicaron para perjudicar la reputación de Cicerón con fines políticos. Lo que dice Carcopino está sólidamente argumentado y documentado. El retrato de Cicerón no es el de un testigo de cargo; sencillamente es fiel. Pero su fidelidad es una carga. Salvo...

Salvo que la vida de Carcopino impide leer estos dos volúmenes con serenidad, porque ese hombre honorable en el terreno científico escogió el bando deshonroso de Vichy y fue secretario de Estado del mariscal Pétain en materia de Educación. Carcopino también es *normalien*, *agrégé* de historia y miembro de la Escuela Francesa de Roma, sin olvidar su carrera como profesor de instituto y, posteriormente, de universidad; combatió en la Primera Guerra Mundial y fue condecorado con la Legión de Honor en el campo militar; la guerra lo hizo pacifista. Fue profesor en la Sorbona y director de la Escuela Francesa de Roma. Hasta aquí, todo va bien.

Pero es director de la École normale supérieure bajo el régimen de Vichy, de 1940 a 1942. Además, dirige el distrito universitario de París. En febrero de 1941, es secretario de Estado de Educación Nacional y Juventud. Por una parte, elimina la religión de los programas de la escuela primaria;

por otra, le propone a Pétain un *numerus clausus* para los estudiantes judíos en la universidad, pero no en el instituto. Aplica las leyes de Vichy y manda excluir a los judíos y a los masones de la función pública. Cuando llega la Liberación, es destituido y encarcelado en Fresnes. Por algunos servicios prestados a la Resistencia, el Tribunal Supremo de Justicia estima que su causa debe ser sobreseída. En 1951 se reintegra a su plaza. Cuatro años más tarde entra en la Academia Francesa.

Publicó mucho: sobre Virgilio y los orígenes de Ostia, la *Lex Hieronica*, la loba capitolina, la basílica pitagórica de Porta Maggiore, los Gracos, Sila, el imperialismo, César, Alesia, los emperadores romanos...

Su obra magna sobre Cicerón data de 1947. Francia acaba de salir de la Depuración. Él ha estado en el gobierno de Pétain, ha sido encarcelado y luego liberado. Se comprende que, en el ambiente de esa Francia que se reconstruye en Saint-Germain-des-Prés y que encuentra cada día resistentes que se han incorporado a última hora, el interés por un retrato de Cicerón no se limite al de un simple historiador de la Roma antigua. También es el de un pensador comprometido con su época.

Su Cicerón es el intelectual vividor que enseña una cosa y practica la contraria; es el impostor que vive como un personaje del *Satiricón* de Petronio, pero que al mismo tiempo da discursos sobre la sobriedad y la austeridad romana; es un personaje como aquellos de los que Pétain decía que habían sido culpables de la derrota por su hedonismo y su egoísmo, por no atender a los intereses superiores del Estado y de la nación.

Eso no se dice explícitamente, por supuesto. Carcopino no es tan tonto, y además estamos en 1947, época en la que casi todo el mundo ha sido resistente; pero la obra lo da a entender en cada línea: Cicerón encarna la sociedad de la buena vida y el culto al becerro de oro; le gusta el dinero, posee bienes, hace negocios, es prevaricador, especula; está cerca del poder, intriga, traiciona. Está a un tris de ser como un judío emblemático a ojos de los antisemitas...

En *Jérôme Carcopino, un historien au service de l'humanisme*, publicado en 1981 con la colaboración de su esposa y de Paul Ourliac, Pierre Grimal defiende a Jérôme Carcopino, que había sido su maestro, presentándolo como un partidario de la línea humanista, la de Cicerón, según él. Es cierto que fue ministro de Vichy, pero el Alto Tribunal que decidió el sobreseimiento tuvo en cuenta que se había opuesto a la propaganda racista de la universidad. Y sin embargo...

Cinco años más tarde, en 1986, Grimal publica su *Cicerón*. Escribe esta dedicatoria: *«In utramque partem.* A mi maestro Jérôme Carcopino, ese otro Cicerón que tal vez habría terminado gustándole». Lo cual significa que, con el tiempo, Carcopino quizás habría podido ver a Cicerón con unos ojos distintos a los de la época de la Depuración.

Pierre Hadot suplanta a esa generación de historiadores de las ideas antiguas, pero también influido por su propia idiosincrasia. Pues, una vez más, es preciso establecer una relación entre la biografía de Pierre Hadot y su producción universitaria. Constatamos que el hombre que fue sacerdote de 1942 a 1952 y que cuenta su trayectoria católica en *La filosofía como forma de vida* (2001) es el mismo que usa y abusa de la caja de herramientas cristiana en *¿Qué es la filosofía antigua?* (1995), así como en sus célebres *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (1981).

¿De qué manera? Recurriendo a la parrilla de lectura católica, que reserva un espacio importantísimo a las nociones de *conversión*, que supuestamente separa una vida sin filosofía y una vida con filosofía; de *comunidad filosófica*, casi como una matriz del monasterio en donde se aprende a llevar una *vida filosófica*; de *director espiritual*, para designar la relación entre un maestro y su discípulo; de *examen de conciencia*, para calificar el tiempo que uno pasa antes de dormir examinando el día y haciendo balance desde un punto de vista filosófico; de articulación de la

preocupación por uno mismo con la *preocupación por los otros*, para poder nombrar la intersubjetividad; y de *ejercicio espiritual*, una expresión claramente sacada de Ignacio de Loyola, para caracterizar una disciplina mediante la cual la teoría se convierte en práctica.

En las conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson publicadas con el título *La filosofía como forma de vida*, Pierre Hadot cuenta su trayectoria existencial y espiritual. De niño, tuvo una experiencia de lo sublime, una mezcla de miedo y arrebato, al experimentar un deslumbramiento que le hizo sentir su presencia en el mundo, la modalidad de su propia relación oceánica con el Todo. Entre lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, desde la brizna de hierba a las estrellas del firmamento, Pierre Hadot experimenta el júbilo de estar en el mundo. Su madre es muy piadosa, católica y practicante. Desea que sus tres hijos sean sacerdotes; dos lo serán, y Pierre Hadot es uno de ellos.

Su familia lo manda primero a los Hermanos de las Escuelas Cristianas, y a partir de los diez años al Seminario Menor de Reims. Allí son los curas los que le infunden «el amor por la Antigüedad». Elige como confesor a un sacerdote que todos consideran «francamente sádico» y al que todo el mundo odia. Ese hombre deja que el niño pase horas de rodillas hasta casi desmayarse, poniéndole un diccionario en cada mano y obligándole a estar con los brazos en cruz. En ese seminario practican los azotes en público. Los castigos se transforman en espectáculos.

Pierre Hadot toca el órgano durante los oficios. Lee a los autores místicos. Avanza rápidamente en los estudios y a los veintiún años ya puede ordenarse sacerdote. Para evitar asumir tan pronto esa responsabilidad, trabaja como vigilante en una escuela y empieza la carrera de filosofía. Sustituye a un cura profesor de filosofía que se ha largado con un alumno. Vive en la rectoría y escribe en el diario parroquial.

En 1949 se enamora y tres años después abandona la Iglesia. Se casa en agosto de 1953 y se divorcia al cabo de once años. De los diez a los treinta

años ha vivido por tanto en el seno de la Iglesia. En el Mayo del 68, después de defender su tesis doctoral sobre Mario Victorino, lee a Paul Rabbow, que acaba de publicar *Dirección de las almas: método de los ejercicios espirituales*, un libro que aún no está traducido al francés. Empieza entonces el Pierre Hadot historiador de la filosofía que conocemos.

Dice no haber leído a André-Jean Voelke, que trabajaba en la misma línea que él. Escribe que sus «itinerarios espirituales habían coincidido milagrosamente [*sic*], sin ninguna influencia del uno sobre el otro». Más tarde prologará y publicará de Voelke *La philosophie comme thérapie de l'âme*, una recopilación de artículos. También editará de Juliusz Domanski *La philosophie, théorie ou manière de vivre?* Todos ellos ven la filosofía antigua de la misma manera. Pierre Hadot presentará dicha orientación en *¿Qué es la filosofía antigua?* La filosofía antigua es para ellos la actividad que permite adoptar y practicar un modo de vida filosófico.

Se comprende que Pierre Hadot vea la filosofía antigua con una mirada cristiana. Esta nueva tarea intelectual permite al hombre que fue cura convertirse, sin dejar de ser el mismo, en la figura emblemática de la renovación de la filosofía antigua en Francia en la década de 1980, cosa que confirma y refuerza su nombramiento para el Collège de France en 1982.

Esa aura no habría sido posible sin el trabajo del último Foucault. Como es sabido, el autor de la *Historia de la locura* adoptó las modas de su época antes de anunciar la famosa *muerte del hombre* en *Las palabras y las cosas* en 1966. La radicalidad del estructuralismo originó, pues, un monstruo paradójico: según él, no hubo hombre hasta el siglo XIX, y luego el hombre habría tenido el mal gusto de morir en el siglo siguiente... Esta bella provocación en forma de teoría, o esta bella teoría en forma de provocación, duró poco tiempo.

Todos los que anunciaron la muerte del autor volvieron con fuerza en forma de sujetos triunfantes: Barthes anuncia la cosa en 1968 pero, resucitado de entre los muertos, publica un *Roland Barthes por Roland Barthes* en 1975. Vemos ahí al pequeño Barthes en brazos de su queridísima madre, pues el libro contiene fotos; también vemos las ciudades, las casas y los jardines donde vivió el pequeño Barthes, la criada, los dos abuelos y las dos abuelas del pequeño Barthes, la tía paterna del pequeño Barthes, el padre del pequeño Barthes, hasta la foto del viejo Barthes tomando café con su viejísima mamá, sin olvidar la foto del gran Barthes impartiendo una clase en el Collège de France.

Foucault sigue los pasos de Barthes y también da una conferencia titulada *¿Qué es un autor?* (1969), en la cual proclama la buena nueva del momento: la muerte del hombre implica naturalmente la muerte del autor, lo cual permite a los autores cobrar sustanciosos derechos... de autor por los libros de éxito.

Ya desengañado, al salir de un largo periodo de silencio después de *La voluntad de saber* (1976), que presenta como el primer tomo de una *Historia de la sexualidad*, Michel Foucault vuelve con *La inquietud de sí* y *El uso de los placeres*, en donde entierra la muerte del hombre y la muerte del autor y, de paso, bendice la idea de que en adelante ya no hay más que un solo proyecto filosófico válido: fundar el sujeto poscristiano. Estamos en 1984. Por desgracia, serán sus últimos libros. El sida se lo lleva el 25 de junio de ese mismo año. Tiene el tiempo justo para ver publicadas sus dos últimas obras. Muere a la edad de cincuenta y siete años.

Foucault, como sabemos por sus biografías, mantiene una relación sadomasoquista con su cuerpo: laceraciones, mutilaciones, intentos de suicidio, hospitalizaciones psiquiátricas desde los años de la École normale; es violento, brutal, agresivo, tóxico y peligroso en su sexualidad, su relación con el compositor Jean Barraqué lo atestigua; se arriesga, en plena epidemia

del sida, frecuentando los *backrooms* de los locales homosexuales sin proteger(se). Lo cual le ocasiona la muerte.

El mundo antiguo le permite pensar la cuestión del cuerpo, y de su cuerpo, por tanto, fuera de la episteme judeocristiana. Foucault, que para entonces está ya enfermo, aborda temas evidentemente autobiográficos: el régimen alimenticio y la dietética, la moral del placer y la cuestión de los chicos, el problema económico y la política de la templanza, el mundo de los placeres y la posibilidad de un cuerpo, la relación con el prójimo y la arquitectónica de los sueños, la existencia de la mujer y el dispositivo conyugal, y todo lo que constituye la noción de «cultivo de uno mismo». Este material se presenta como una historia de la «sexualidad», donde las comillas son del propio Foucault. De hecho, el último Foucault lo único que hace es responder a la pregunta que ya formuló Spinoza: ¿qué puede el cuerpo? E incluso: ¿qué puede el cuerpo en una civilización judeocristiana enferma?

La Antigüedad se convierte, pues, en el nuevo terreno de juego de Michel Foucault, si se me permite la expresión. Examina la Antigüedad, pero sus referencias son más griegas que romanas. En *La inquietud de sí* y *El uso de los placeres* encontramos abundantes reflexiones sobre las obras morales de Plutarco y de Séneca; Platón y Aristóteles ocupan un lugar destacado, pero también los médicos Hipócrates y Galeno, así como Jenofonte, el autor de un diálogo sobre lo *Económico* entendido en el sentido más amplio del término: el arte de la gestión del hogar. Epicuro aparece únicamente dos veces; Lucrecio, jamás.

Foucault pretende examinar «una hermenéutica del sí» (*L'Usage des plaisirs*, pág. 12) que, más allá del trabajo sobre los textos antiguos, posibilite una moral poscristiana y la ética de un cuerpo pagano. La mirada dirigida a la Antigüedad trata de llegar a una visión de lo que podría ser el futuro. La pregunta «¿Qué podía hacer el cuerpo de los antiguos?» puede entenderse como «¿Qué podría hacer el cuerpo posmoderno?».

Pierre Hadot tuvo un papel importante en la conversión, por decirlo con su propio vocabulario, de Michel Foucault a la Antigüedad. Es Foucault, entonces profesor en el Collège de France, quien llama a Hadot en otoño de 1980 para proponerle entrar en la prestigiosa institución. Su elección se produce en febrero de 1983.

Más tarde, una vez desaparecido su bienhechor, Hadot le reprochará a Foucault que no sea filólogo, es decir, que se equivoque a la hora de traducir y descifrar los manuscritos, de elegir variantes y de establecer el texto: «No daba mucha importancia a la exactitud de las traducciones y, de hecho, solía utilizar viejas traducciones muy poco fiables» (*La Philosophie comme manière de vivre*, pág. 215).

A ello añade que no concordaban en la cuestión del placer: para Foucault, el «mundo grecorromano es una ética del placer que uno toma en sí mismo» (ibíd.); para Hadot, no se puede generalizar, porque el ejemplo de Séneca demuestra que el placer puede residir en algo exterior a uno mismo, en este caso un más allá del yo que conduce hacia la Razón universal con la cual uno se identifica. Ahí volvemos a encontrarnos con el Pierre Hadot cristiano, que no puede aceptar las tesis del Michel Foucault que yo llamaría pagano. El uno piensa desde la inmanencia y el otro necesita la trascendencia.

Pierre Hadot también le reprocha, en su concepción de «lo que él denomina las prácticas del sí», no tener lo bastante en cuenta «la pertenencia al Todo cósmico», así como «la pertenencia a la comunidad humana» (ibíd.). Una vez más, es el partidario de la trascendencia el que reprocha al partidario de la inmanencia que haga caso omiso de lo esencial.

Por último, Pierre Hadot dispara una cuarta bala contra el cadáver de su bienhechor, cuando afirma: «No creo que el modelo ético adaptado al hombre moderno pueda ser una estética de la existencia. Me temo que, en última instancia, esto no es más que una nueva forma de dandismo» (ibíd.). Y se entiende que, para Pierre Hadot, el dandismo es una falta moral. En

cambio, enuncia bastante bien lo que a mi entender se proponía Foucault: fundar un dandismo posmoderno como única solución a la desaparición de los grandes relatos y al hundimiento de lo que podríamos llamar la episteme judeocristiana, aunque Foucault jamás habló en estos términos, que son los míos.

Caminando por estas ruinas antiguas, descubrimos, pues, una fauna singular: un Grimal neogaullista al que le gusta Séneca como si hubiera sido un gran servidor del Estado y un Carcopino pétainista que fustiga a Cicerón por ser un hombre codicioso y vil, prevaricador y venal, vividor y corruptor; un Pierre Hadot exclaustrado que busca en la Antigüedad un compañero para su Dios judeocristiano contra un Michel Foucault despreocupado de la trascendencia y deseoso de fundar una ética inmanente apoyándose en los antiguos.

Y luego, irrumpiendo en el Foro romano con su juventud y su inteligencia, tenemos a Pierre Vesperini, que arruina a los amantes de las ruinas provocando una tempestad sobre el mundo que a su paso se convierte en un mundo viejo.

¿Quién es Pierre Vesperini? Exmiembro de la Escuela Francesa de Roma, doctor en historia y semiología del texto y de la imagen con una tesis titulada *La Philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, este joven nacido en 1978, *normalien* y *major* de su promoción, *agrégé* de letras clásicas, es además autor de *Droiture et mélancolie* (2016), sobre Marco Aurelio, cuyo estudio revoluciona con el mismo método.

¿Cuál es ese método? Consiste en la hipercontextualización del hombre y de la obra. Solo es posible después del marxismo y el estructuralismo, que apartaban al sujeto para hacer de él un epifenómeno perdido en la economía o las estructuras, y solo es pensable en nuestra época de regreso al sujeto, un doble movimiento que ya inspiró la última obra de Michel Foucault.

El marxismo diluye al sujeto en sus relaciones de producción, pues no sería más que un reflejo del modo de producción de las riquezas; el estructuralismo lo borra, porque estima que no existen más que estructuras y relaciones estructurales en las cuales solo hay fuerzas, impulsos, flujos reducibles a diagramas. Estos dos momentos ideológicos decretaron la muerte del hombre y la muerte del autor. El libro no era más que una producción del lector y no tenía existencia intrínseca; por tanto, solo había puntos de vista, cosa que el estructuralismo podría haber visto como una prueba de la permanencia del sujeto...

Pero esa moda pasó. Pasó incluso para los que la habían abrazado. Michel Foucault, por ejemplo, que fue uno de sus impulsores, se convirtió en uno de sus críticos más acerbos, aunque sin confesarlo jamás, en sus últimos trabajos, donde hacía entrar al sujeto por la ventana cuando Barthes, Lacan, Lévi-Strauss, Althusser y él mismo lo habían hecho salir por la puerta.

Pierre Vesperini establece una conexión entre el texto y el contexto, y así es como opera su revolución metodológica. Sabe que el texto no flota en un empíreo desligado de sus condiciones de posibilidad históricas. No se plantea borrar en un texto de Lucrecio el hecho de que sea obra de Lucrecio, conservando tan solo el significante puro, como un diamante neutro.

Utiliza la epigrafía, la paleografía, la arqueología, la numismática, la traductología, la historia, y aborda el texto diciéndonos que es un enigma que puede resolverse. Y lo resuelve.

Su *Lucrèce: Archéologie d'un classique européen* degrada y supera todo lo que se ha hecho antes que él para descifrar ruinas textuales antiguas. Avanza como un tornado y con él descubrimos verdades desconocidas, pero que parecen evidentes después de que él las haya revelado: Epicuro era el jefe de una secta, un gurú intolerante que no soportaba la contradicción y fomentaba que se despedazase a los que abandonaban su escuela; no era el

primero de los racionalistas ni inauguró un linaje liberador que supuestamente llegó hasta la Ilustración y los políticos emancipadores marxistas, sino un pensador que se basaba en los cultos religiosos; se identificaba con los dioses y era venerado como tal; no reconocía tener predecesores ni quería oponentes; había instaurado un sistema de delación del oponente, de crítica y autocrítica del discípulo desviacionista, a fin de imponer un orden que nada tenía que ver con lo que Foucault veía como «el coraje de la verdad». Esto en lo que se refiere a Epicuro.

Ahora Lucrecio: no era filósofo, sino un poeta pagado por unos mecenas para divertir y distraer a los que lo subvencionaban; escribía por encargo y su oficio era, como los cocineros, bailarines y cantantes, entretener, es decir, que practicaba un oficio deshonroso; no era epicúreo, sino que se limitó a exponer algunas teorías de Epicuro, además de otras teorías, como las de los presocráticos, por ejemplo, en un texto que era épico porque estaba escrito en hexámetros, el verso de la epopeya, y que reunía, de una forma enciclopédica que recuerda a Aristóteles, todos los saberes conocidos sobre el mundo; el senador Memio, a quien está dedicado el libro, no era un hombre al que hubiera que convencer de las virtudes del epicureísmo, sino un patrocinador cuyo placer había que satisfacer respondiendo a su petición; Memio no fue un mecenas de las artes y las letras, y menos aún de la filosofía, sino un político que durante un tiempo buscó captar el voto de un electorado romano interesado por el sello de distinción asociado a las cosas griegas; la filosofía no tiene que ver con escuelas estrictas de enseñanzas austeras, sino con una actividad servil que proporciona ideas útiles para resolver un problema existencial de tipo práctico; al final, Vesperini plantea una hipótesis revolucionaria: Lucrecio no era ni filósofo ni epicúreo; era un poeta profesional y un «paracínico» (págs. 142-143) que combatía los ritos, la creencia en los dioses, las fiestas, los oráculos y los mitos.

Pierre Vesperini también se carga los mitos que rodean el destino y la trayectoria de Lucrecio: no fue despreciado por los cristianos, ignorado por la patrística, calumniado por san Jerónimo, apartado intencionadamente por los monjes copistas, redescubierto por casualidad en el Quattrocento, para luego hacer posibles el Renacimiento, la Ilustración y nuestra modernidad... La demostración de Vesperini es impecable e imparable; destruye siglos de mitología sobre Epicuro, Lucrecio y el epicureísmo.

En *Droiture et mélancolie*, utiliza el mismo método con Marco Aurelio para demostrar que ese emperador y filósofo estoico no era ni filósofo ni estoico, sino que se sirvió del estoicismo para trazar en su vida el camino recto que exigía entonces la definición del romano.

El trabajo fascinante de Pierre Vesperini ilumina como un nuevo sol el mundo antiguo. Y gracias a él, todos los que en su momento contribuyeron a descubrir las ruinas antiguas se han convertido en anticuarios tan viejos como su misma Antigüedad. Vesperini abre, pues, la puerta a nuevas y formidables perspectivas.

Me siento muy honrado de ser el contemporáneo de Pierre Vesperini, como otros han podido serlo de grandes figuras sabiendo que abrían inmensas posibilidades. Leí a Grimal y a Carcopino cuando estudiaba en la universidad; naturalmente, también leí a Hadot y a Foucault y me apunté a sus tesis en aquella época —¿cómo no apuntarse a la vela cuando aún no se ha inventado la electricidad?—; y siempre me han fascinado los trabajos de Pierre Vesperini, que ahora ya forman parte de mi vida intelectual.

Pero no puedo terminar esta deambulación por las ruinas sin hablar una vez más de mi viejo maestro Lucien Jerphagnon. Ciertamente, no es el autor de descubrimientos o hallazgos importantes que lleven su nombre. Pero ¿acaso los había en Grimal y Carcopino? Sin duda los hubo en Hadot y Foucault, «los ejercicios espirituales» o «el cultivo de sí», por ejemplo;

pero Lucien Jerphagnon no tuvo jamás la pretensión de ser un filósofo creador de conceptos. Era a su manera una especie de Luciano de Samósata, vivaz y divertido, mordaz e irónico, lúcido y lírico. Un hombre con toga que se reía para no llorar.

Es sabido que a él le debo el haber abandonado un mundo sombrío para entrar en un universo de luz; en el mundo sombrío había una infancia a lo Dickens, un orfelinato a lo Vallès y otras cosas que todavía no es momento de contar; en el mundo de la luz estaba justamente Lucrecio.

Lucrecio fue para mí un cometa luminoso en un cielo negro, una larga estela de fuego que aún me deslumbra. Que se pueda ser moral sin dios, que se pueda pensar el mundo prescindiendo del trasmundo, que se pueda considerar rica y vasta únicamente la poesía de lo existente, que se pueda no temer a los dioses ni a la muerte, que se pueda reducir la potencia de la multiplicidad a la energía del átomo, que se pueda hacer del deseo y del amor asuntos de partículas, que se pueda mezclar el pensamiento y la poesía, que se pueda ser romano como antídoto al cristiano, era algo que asombraba al muchacho que yo era entonces. No tenía aún veinte años cuando descubrí que mi vida podía tener un sentido y que este sentido era el epicureísmo.

Pero Lucrecio también fue para mí el que me introdujo en Lucrecio, es decir, Lucien Jerphagnon. Como supe por las clases (el hombre privado era otro, al que también conocí), Jerphagnon, al igual que Hadot, había sido cura y halló refugio espiritual en la Antigüedad.

La reciente publicación de una novela de juventud titulada *L'Astre mort* (2007), gracias a la increíble abnegación de su hija Ariane, nos ha mostrado un Jerphagnon torturado, atormentado, grave, inquieto, ansioso, perturbado. Esa novela escondida en una caja de doble fondo, que se salvó del fuego al cual arrojó tantos papeles, descubierta por casualidad por su hija al caerse accidentalmente la caja, describe un alma sombría. La Antigüedad fue para

él refugio y salvación, dulzura y paz, al menos en la medida en que la paz es posible en general y para este hombre en particular.

Cuando era mi maestro, yo sabía, obviamente, que había tenido un pasado muy católico; compré piadosamente, por así decirlo, sus libros publicados en la editorial Le Vitrail; me confió que había sido cura, y solo hizo falta la maldad de algunos para dar a entender que el «autor del *Tratado de ateología* no había soportado que su viejo maestro se encargase de la edición de san Agustín en la Pléiade y se alejase de él».

El alejamiento se produjo por culpa de su esposa, que fue siempre una arpía y que, entre otros autos de fe organizados con los papeles de su marido, quemó mi correspondencia con él. Fue ella la que lanzó ese rumor de que yo no había soportado que su marido editase y tradujese a Agustín; fue ella quien prohibió que yo hiciese el prólogo de un texto suyo y que, en su lecho de muerte, proyectaba denunciarme porque lo había hecho a pesar de todo; fue ella la que tiró a la basura el maravilloso ramo de rosas rojas que le envié a su marido al hospital cuando supe que iba a morir, como un romano. Cuando la mujer murió, su hija llenó toda una cesta con baratijas religiosas, medallas, estatuillas y crucifijos. Que Lucien Jerphagnon haya vivido en ese universo demuestra hasta qué punto tuvo que pedir a la Antigüedad que lo consolara...

El Agustín de la Pléiade fue el resultado de un juego de sillas editoriales, cosa que ya contaré cuando llegue el momento; Lucrecio no era realmente su taza de té intelectual, sobre todo porque le gustaba el whisky con turba; también enseñaba a santo Tomás de Aquino, ya que el título de su cátedra era Filosofía antigua y medieval.

Más que Agustín, su autor preferido era Plotino. Lucien Jerphagnon daba un curso sobre las *Enéadas*, que indirectamente contaba su propia vida espiritual: las tres hipostasis, la procesión ascendente, el Uno-Bien padre del Ser, la materia que divide, la eternidad identificable con Dios, toda una serie de temas plotinianos muy queridos por aquel católico sin Iglesia.

Platonópolis, la ciudad ideal según Plotino, era su aspiración secreta, más que la ciudad de Dios.

Me quiso y lo quise; lo sigo queriendo todavía; y él diría quizás, no lo sé, que aunque muerto todavía me quiere... Y reiremos entonces porque todo lo que nos aleja nos acerca. Se alegraba, en efecto, de que siendo ateo yo fuera tan cristiano, pues él, siempre tan cristiano, también era ateo a su manera. Porque si bien amaba a Plotino, amaba más a Roma (aunque Plotino enseñase allí), y Roma es lo contrario de Atenas.

Atenas ama las ideas y los conceptos, la metafísica y el idealismo. Atenas, y Grecia con ella, es la esfera de Parménides y el número de Pitágoras, el *Parménides* de Platón y la *Metafísica* de Aristóteles, la Idea pura del primero y el primer motor inmóvil o la causa incausada del segundo, es la metempsicosis y la metensomatosis pitagóricas recicladas por Platón y luego por el cristianismo. En Atenas miramos el cielo y, como Tales con la mirada perdida en la Vía Láctea, caemos en el pozo, provocando la risa de la sirvienta tracia, es decir, de la persona sencilla y llena de sentido común...

Roma ama las cosas y la realidad, el mundo y la historia, la geografía y la arquitectura, la agricultura y la política, las ciencias naturales y la retórica, la poesía y el teatro, y también el derecho. Pensemos en Tácito y en Vitruvio, Columela y Cicerón, Quintiliano y Plinio, Virgilio y Horacio, y luego Persio y Juvenal, Plauto y Terencio, y también Ulpiano y Papiniano. En Roma, no se hace carrera con Ideas puras o conceptos, sino con cosas concretas.

Por eso se suele afirmar que la filosofía es griega, que no ha habido filosofía romana y que lo poco o lo mejor que se puede hacer en la materia es disertar incansablemente sobre las traducciones que permiten saber cómo se pasa de un concepto griego a una noción latina; el paso de la *ousia* griega a la *substantia* latina fue el tema de una de las asignaturas que cursé en la

Universidad de Caen. No fue un tema tratado por Lucien Jerphagnon, sino por un marxista puro y duro del PCF...

Recientemente, Paul Veyne ha vuelto a sacar de un viejo sombrero el concepto de «grecorromano». Dado que la expresión aparece en un libro muy gordo que recoge artículos dispersos en el tiempo y el espacio titulado *El Imperio grecorromano* (2005), me temo que sea un truco editorial para meter bajo una misma rúbrica materiales muy dispares.

Si no es así, entonces se trata de una estratagema para diluir la especificidad de Roma en esa quimera conceptual, pues lo «grecorromano» está destinado a negar lo que constituye la sustancia del pensamiento romano y convertirlo, como han hecho todos los autores antes de Paul Veyne, en un producto derivado de los griegos. No porque Plutarco escriba en griego es grecorromano: la conquista romana de Grecia data de 146 años antes de nuestra era, fecha en la cual Corintio es arrasada por los romanos, pero los romanos están en Grecia desde el siglo II a. C. ¿Quién dirá que eso no tuvo efectos?

Entonces, pretender que los vencedores sean los vencidos y los vencidos los vencedores es imaginar que la romanización de Grecia no tuvo lugar y que más bien hay que hablar de una helenización de Roma. Que la empolvada y perfumada élite romana fingiera una cierta grecomanía no lo discute nadie. Cicerón lo ha contado con todo detalle. Pero Roma no tiene nada que ver con una provincia de Atenas: Roma es una fuerza, Atenas es una Idea.

La filosofía romana no es un mal calco de la filosofía griega so pretexto de que los romanos no eran capaces de honrar la disciplina, pues solo servían para fabricar senadores y legionarios, constructores y arquitectos, juristas y arúspices.

Pierre Grimal responde a la pregunta «¿Existe una filosofía romana?». Refuta la idea de que no la haya y que solo los griegos la tuvieran. En

Grecia, la filosofía fue un asunto escolar, pronto se convirtió en escolástica, y luego en espectacular, demostrativa y teatral; en Roma, la filosofía es

> más humanista, está más preocupada por aplicar las nociones destacadas por los griegos al terreno de la vida, tanto la política como la cotidiana. En Roma, hay una ascesis de la vida cotidiana totalmente ajena a la visión griega. Un filósofo griego (tomemos el siglo II d. C. como referencia) es un hombre que ha adoptado cierto atuendo, que vive un poco al estilo cínico, rodeado de alumnos que escuchan sus palabras: es más una apariencia, un escaparate, que un modo de vida.
>
> Pero en Roma... El pequeño Marco Aurelio, por citar un caso, empezó queriendo vivir al modo cínico: dejó de lavarse, por ejemplo. Un amigo suyo, mayor que él, le hizo observar que no había necesidad de hacer toda esa comedia para ser bueno con los amigos, que para ser dueño de uno mismo no hacía falta no lavarse los pies.
>
> En cierto modo, es esa fachada de la filosofía griega lo que se eliminó de la vida filosófica romana. Lo cual no deja de tener su importancia (*Savoir se penser*, págs. 101-102).

Esta *ascesis de la vida cotidiana* funciona para mí como el núcleo duro de la filosofía romana. Y ese núcleo duro es capaz de atravesar los siglos y ser útil en la actualidad. Antes que la religión del concepto y la postura filosófica exhibida, antes que el culto de las Ideas puras y la pasión escolástica, los romanos preferían una sabiduría práctica incorporada a la vida, una pragmática de la acción, una *praxis* existencial.

La filosofía romana me salvó con esa dimensión que hace caso omiso de las teorías que no tengan como objetivo una acción, o que no propongan una extensión de la vida cotidiana. El juego verbal, el malabarismo sofístico, la habilidad retórica, la apariencia filosófica, por decirlo llanamente, no entran en el corpus filosófico romano.

Por eso, en Roma el filósofo no es un cargo honorable, como el cónsul o el senador, sino un artesano de la sabiduría práctica que trabaja para quien lo desee: desde el mozo de cuerda de Ostia hasta el emperador Marco Aurelio, esta sabiduría les sirve a todos ellos para vivir bien, para vivir mejor.

Sabiduría no tiene más ambición que volver a entroncar con el espíritu de la filosofía romana. No para obtener discípulos, sino para servir y ayudar a lectores desconocidos. Para mí no hay idea más bella que una idea útil. A

su manera, estas páginas devuelven a los demás lo que un día Lucien Jerphagnon me dio a mí. Con los filósofos romanos he aprendido que dando se vuelve uno rico, y pobre guardando para sí lo que tiene.

Bibliografía

La biblioteca romana de los textos de filosofía antigua es, en realidad, bastante pobre. Los autores no son muchos: Panecio de Rodas, Cicerón, Lucrecio, Séneca, Epicteto, Plutarco, Marco Aurelio, Luciano, Celso. Y más de la mitad de estos autores escriben... ¡en griego!

Los leeremos, pues, en la traducción que elijamos. Yo no profeso la religión de los traductores porque es una ciencia que no domino. Confío en los que realizan este trabajo con un talento que no puedo juzgar si es mejor o peor que el de sus colegas porque no dispongo de los medios para ello.

La Pléiade ha publicado una edición de los *Stoïciens* y otra de los *Épicuriens*. Por desgracia se trata de una antología de textos, y a veces de una colección de fragmentos heteróclitos: las *Tusculanas* de Cicerón o las *Cartas a Lucilio* de Séneca, por ejemplo, merecen una edición completa. Para disponer de una obra integral, se preferirán las ediciones de las Belles Lettres en la «Collection des Universités de France» (Budé). Véanse también Musonio Rufo, *Entretiens et fragments*, ed. y trad. de A. Jagu (Hildesheim, Georg Olms) y *Panétius: Sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition critique des fragments*, ed. de M. Van Straaten (Ámsterdam, Uitgeverij).

También se pueden consultar por curiosidad en la Pléiade, aunque queden fuera de nuestro tema, *Les Présocratiques*, así como dos volúmenes muy antiguos de Platón y un volumen reciente de Aristóteles.

En este corpus de autores epicúreos se me permitirá preferir la traducción de Lucrecio que realizó mi difunto amigo Bernard Combeaud para las Éditions Mollat: es la primera y única edición hasta hoy que respeta la métrica del poeta para restituir su inmenso genio poético. Lleva por título *La Naissance des choses*.

Existe un libro de Jean-Marie André que lleva por título *La Philosophie à Rome* (PUF). Es el prototipo de trabajo universitario que repite un lugar común creado por Hegel en el primer volumen de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Son tesis que Heidegger retoma en *El seminario de Le Thor* y que siguen funcionando en la actualidad. Véase, por ejemplo, Paul Veyne, para quien la filosofía romana no existe, sino que solo existe una filosofía griega que los romanos intentaron en vano traducir. Paul Veyne recoge ese lugar común en una frase estúpida que no le hace mucho honor: «Los griegos son los simios de los griegos». Este tipo de afirmaciones son las que te aseguran un puesto en el Collège de France y, a continuación, el respeto del mundo mediático y del mundo universitario plenamente reconciliados.

Mi tesis es que los romanos no son más tontos que los griegos y que no sirve de nada leer a los segundos comparándolos con los primeros para percibir la verdadera naturaleza de su sabiduría. ¿Platón se mueve en un grado de conceptualización superior al de Cicerón? La respuesta es sí. ¿Y eso qué importa? ¿Acaso el arte de crear conceptos es lo que permite medir la profundidad filosófica? ¿O la posibilidad de decir de una persona que es un filósofo? El profesor Gilles Deleuze contestó afirmativamente en *¿Qué es la filosofía?*, y muchos discípulos suyos que hoy se creen subversivos repiten como borregos esta opinión.

Ahora bien, no hay ningún concepto nuevo, es decir, ningún neologismo, en Montaigne, que habla de vida y de muerte, de amor y de amistad, de

tiempo y de sufrimiento, de memoria y de dolor, de duda y de virtud, y hasta de su accidente con el caballo y de su afición a las ostras, de la muerte de uno de sus hijos o de la de un campesino que trabajaba para él. ¿Y por eso no es un filósofo? Él, que ha hecho posible toda la filosofía posterior, al que seguimos leyendo medio milenio después, cuando ya no leemos a Deleuze, aunque no nos separen de él más que cincuenta años. La medida para los antiguos era el milenio; la de los modernos parece que no pasa del siglo.

Los griegos están dotados para hablar alto y fuerte, para crear conceptos y embaucar al público europeo. ¿Acaso no produjeron a los sofistas, cuya historia habría que escribir desde sus orígenes, cinco siglos antes de Cristo, hasta nuestros días? En Atenas, se habla mucho pero interesa poco la acción. En Roma es al revés: se habla poco pero bien, y se cree lo que se dice, siempre que la palabra vaya seguida de efectos. No de efectos verbales, como en Grecia, sino de efectos en la vida concreta. Pitágoras y los pitagóricos, Gorgias y los sofistas, Platón y los platónicos, Plotino y los neoplatónicos, Aristóteles y los aristotélicos, Pirrón y los escépticos son bien poco para Roma...

En aquella ciudad de campesinos y militares, arquitectos y soldados, juristas y artesanos, no impresionan los picos de oro, sino las acciones nobles. Por eso, en Roma la filosofía no se halla solamente en las palabras de los filósofos, sino también, y sobre todo, en las bellas acciones de personajes nobles que encarnan la sabiduría de una forma práctica en su vida cotidiana. Estos bellos actos y estos bellos gestos constituyen modelos. Roma solo ama las ideas que producen efectos en la realidad. Atenas las ama por sí mismas y practica el arte por el arte. Atenas aprecia las palabras. Roma los ejemplos.

El cristianismo fue espiritualmente griego: el dualismo de Pitágoras, la sofística de Protágoras, el alma inmaterial de Platón, la metafísica de la sustancia de Aristóteles, las hipóstasis de Plotino, todo ese alimento idealista lo nutrió intelectualmente; la filosofía universitaria alemana también se nutrió de él para sus productos derivados: el numen de Kant, el espíritu absoluto de Hegel, la esencia de Husserl, el ser de Heidegger, el en sí de Sartre, incluso las esferas de Sloterdijk. Muy amante de todo lo alemán desde los años treinta hasta la liberación de París, Sartre adoptó en Francia esa manía idealista que aún sigue produciendo sus efectos en los anfiteatros de la filosofía oficial, desde el Collège de France hasta el Collège international de philosophie, pasando por la Sorbona o la Académie française, la École normale supérieure o el Centre national de la recherche scientifique. En Francia, el existencialismo, el lacanismo, el marxismo, el estructuralismo y la fenomenología son la cola del cometa de ese idealismo griego.

Por eso hay que leer a los filósofos romanos, pero también a los historiadores, porque son estos últimos los que relatan los actos filosóficos a través de los cuales se manifiesta su filosofía. ¿Quiénes son? La Pléiade ha editado con el título de *Historiens romains* un volumen con escritos de César y otro con textos de Tito Livio y Salustio. También ha publicado a Tácito, Plinio el Viejo y Polibio, así como a los autores de comedias Plauto y Terencio. Para asistir al final del mundo pagano en directo, también se pueden leer, igualmente en la Pléiade, los tres volúmenes de san Agustín, editados por mi viejo maestro Lucien Jerphagnon. Asimismo, *Saint Augustin: Le pédagogue de Dieu* (Gallimard). Por lo demás, conviene leer, comparándolos, los *Romans grecs et latins*, de nuevo en la Pléiade, donde encontramos a Apuleyo y Petronio, a Filóstrato y Longus, entre otros. Virgilio también está disponible en la misma colección. Hace poco se ha publicado en Éditions de l'Ogre una traducción muy eficaz y muy elegante de las *Metamorfosis* de Ovidio, a cargo de Marie Cosnay.

Volvamos a los historiadores: encontramos una mina de informaciones en Aulo Gelio, *Les Nuits attiques* (Garnier); en Valerio Máximo, *Actions et paroles mémorables* (Garnier); en Suetonio, *Vie des douze Césars* (Les Belles Lettres). También en la *Histoire romaine* de Veleyo Patérculo (Garnier). Luego está Aurelio Víctor, *Œuvres complètes* (Paléo). Como es natural, hay que leer también esa mina de oro que son las *Vies parallèles* de Plutarco (Gallimard, «Quarto»; o si se prefiere la traducción de Amyot, muy sabrosa en su época, la edición en dos volúmenes de la Pléiade). Yo poseo como fondo de mi biblioteca la colección de autores latinos de Désiré Nisard. Es antigua, sin duda, pero en ella están Cicerón, Tito Livio, Lucano, Silio Itálico, Claudiano, Horacio, Juvenal, Terencio, Plauto, Séneca el filósofo y Séneca el trágico, Estacio, Marcial, Manilio, Lucilio Júnior, Rutilio, Nemesiano, Gracio Falisco, Calpurnio, Petronio, Apuleyo, Aulo Gelio, Ovidio, Catón, Columela, Paladio..., ¡un sinfín de autores para llenar el baúl que uno se llevaría a una isla desierta!

Además de los textos directos, he leído demasiadas cosas sobre la Antigüedad desde hace cuarenta años como para que esta bibliografía pueda recogerlas. Citaré solo las obras que me han servido para algunos pasajes del libro: todo el Jerphagnon antiguo, por descontado, y singularmente *Vivre et philosopher sous les Césars* (Privat), *Vivre et philosopher sous l'Empire chrétien* (Privat) y su *Histoire de la Rome antique* (Tallandier). Son lecturas apasionadas de mi juventud que en su momento constituyeron revelaciones existenciales: la filosofía antigua romana me salvó. Lucien Jerphagnon fue el profesor de esta salvación. La editorial Robert Laffont ha publicado tres volúmenes de su obra casi completa en la colección «Bouquins».

Sobre cuestiones concretas y prácticas: el cinismo es desde 1991 mi escuela filosófica predilecta y mi libro de cabecera sobre el tema es

Cynismes (Grasset): véanse Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique* (Vrin), *Le Cynisme, une philosophie antique* (Vrin), *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité* (Vrin) y un volumen colectivo, *Le Cynisme ancien et ses prolongements* (PUF). Los textos se hallan en Léonce Paquet, *Les Cyniques grecs* (Universidad de Ottawa y Livre de Poche).

Sobre los Gracos: Jérôme Carcopino, *Autour des Gracques* (Les Belles Lettres); Claude Nicolet, *Les Gracques. Crise agraire et révolution à Rome* (Gallimard); y Christopher Bouix, *La Véritable Histoire des Gracques* (Les Belles Lettres).

Sobre el suicidio entre los romanos: Yolande Grisé, *Le Suicide dans la Rome antique* (Montreal, Bellarmin, y Les Belles Lettres).

Sobre el *otium*: Jean-Noël Robert, *L'Empire des loisirs* (Les Belles Lettres). Sobre el papel del agua: Alain Malissard, *Les Romains et l'eau: Fontaines, salles de bains, thermes, égouts, aqueducs...* (Les Belles Lettres).

Sobre las grandes figuras se pueden consultar las biografías siguientes: Jean-Noël Robert, *Caton ou le citoyen* (Les Belles Lettres); Pierre Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, *Cicéron* y *Marc Aurèle* (los tres en Fayard; trad. cast.: *Séneca*, Madrid, Gredos, 2013; *Cicerón*, Madrid, Gredos, 2013; *Marco Aurelio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997); y también *Marc Aurèle: L'empereur paradoxal* de Yves Roman (Payot), así como el *Plutarque* de Jean Sirinelli (Fayard).

Sobre la religión: Renée Koch, *Comment peut-on être dieu? La secte d'Épicure* (Belin), una tesis retomada por Pierre Vesperini en su *Lucrèce* (Fayard); véase también Raymond de Block, *Évhémère, son livre et sa doctrine* (Hector Manceaux Éditeur).

Sobre la risa y el llanto: Sarah Rey, *Les Larmes de Rome: Le pouvoir de pleurer dans l'Antiquité* (Anamosa); Eugène de Saint-Denis, *Essais sur le rire et le sourire des Latins* (Les Belles Lettres); Luciano de Samósata tiene sus *Œuvres complètes* en Éditions Robert Laffont, colección «Bouquins».

Sobre los gladiadores: Éric Teyssier, *La Mort en face* (Actes Sud). Una suma...

Notas

1. He decidido citar el poema de Lucrecio *De rerum natura* con el título y la traducción que propone mi amigo Bernard Combeaud, *La Naissance des choses*, Burdeos, Mollat, 2015. (Nota de la traductora: De aquí en adelante citamos la versión castellana de Eduardo Valentí Fiol: *De la naturaleza*, Barcelona, Alma Mater, 1961.)

2. Escribo estas líneas el día funesto en que me entero de la muerte de Bernard Combeaud, que a mi petición amistosa tradujo completo *El nacimiento de las cosas* respetando por primera vez la métrica de Lucrecio. Mi amigo Denis Mollat ha publicado esta traducción (Burdeos, Mollat, 2015).

1. Nueve intermedios distribuidos entre los dieciocho capítulos de este libro constituyen otros tantos retratos de estos filósofos existenciales. Van seguidos de los textos de estos pensadores que más se prestan a ser meditados desde la perspectiva de una sabiduría contemporánea.

1. Los Once son «magistrados encargados de la vigilancia de las prisiones». *(N. del E.)*

1. En el capítulo titulado «Amar: la serpiente macho de Graco. ¿Qué es amar de verdad?».

1. En filosofía antigua se suele asociar esta expresión, así como la de «ejercicio espiritual», a Pierre Hadot; pero la encontramos *ya en 1865* en Constant Martha (1820-1895), entonces profesor suplente en la Facultad de Letras de París, en *Les Moralistes sous l'Empire Romain*, París, Hachette, 1865, pág. 137: «El examen de conciencia [*sic*] no era una costumbre nueva; hacía tiempo que la filosofía recomendaba ese ejercicio espiritual [*sic*], pero al parecer solamente se practicó con fervor bajo el Imperio romano». Martha llegará a ser miembro de la Academia de las Ciencias Morales y Políticas y profesor del Collège de France. Parece ser que Pierre Hadot no lo cita en ninguna parte.

1. Quizás debería decirlo de otra forma: en realidad, los monasterios cristianos han funcionado y siguen funcionando como jardines epicúreos porque, históricamente, es Epicuro quien proporciona esa ética ascética, esa dietética de los deseos, esa austeridad del placer sobrio, esa sabiduría práctica, esa exigencia de vida comunitaria, ese elogio de la vida frugal, esa obligación de vivir el pensamiento y de pensar la vida hasta en el más nimio detalle de la existencia cotidiana, que son comunes a los reglamentos internos del Jardín y a todas las reglas monásticas desde la primera, la de san Benito de Nursia, en el siglo VI.

1. *Ichthus*, el «pez», acróstico del nombre de Jesús. Las letras de la palabra *ichthus* forman las iniciales de *Iêsoûs Christos Theoû (H)uios Sôtêr* (Jesucristo, hijo de Dios salvador).

Sabiduría
Michel Onfray

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos,
sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción
de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito
contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes
del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos)
si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com
o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Título original: *Sagesse*
Publicado originalmente en francés por Albin Michel/Flammarion

© del diseño de la portada, Planeta Arte & Diseño
© de la ilustración de la portada, TonyMaj / Getty Images

© Michel Onfray y Albin Michel / Flammarion, 2019

© de la traducción, Núria Petit Fontserè, 2021

© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Planeta, S. A., 2021
Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): febrero de 2021

ISBN: 978-84-493-3802-1 (epub)

Conversión a libro electrónico: Realización Planeta

¡Encuentra aquí tu próxima lectura!

¡Síguenos en redes sociales!